

Lover om blasfemi

De pakistanske blasfemilovenes ideologiske bakgrunn

Mari Mathilde Borgen



Masteroppgave i religionshistorie

60 studiepoeng

Institutt for kulturstudier og orientalske språk

UNIVERSITETET I OSLO

Høsten 2015

Lover om blasfemi

*En analyse av de pakistanske blasfemilovenes
ideologiske bakgrunn og anvendelse.*

Mari Mathilde Borgen

Masteroppgave ved institutt for kulturstudier og orientalske språk

Universitetet i Oslo

Høsten 2015

© Mari Mathilde Borgen

2015

Lover om blasfemi – De pakistanske blasfemilovenes ideologiske bakgrunn

Mari Mathilde Borgen

<http://www.duo.uio.no>

Trykk: Reprosentralen, Universitetet i Oslo

Sammendrag

I denne masteroppgaven analyserer jeg de pakistanske blasfemilovenes ideologiske bakgrunn og anvendelse. Oppgaven utforsker hvorvidt kolonialismen kan ha vært en utløsende faktor for opprettelsen av disse lovene. I oppgaven forsøker jeg å vise at avskaffelsen av Mughal-imperiet og den britiske kolonialismen har vært med på å forme kollektive reaksjoner blant mange muslimer på det indiske subkontinentet. Problemet med de pakistanske blasfemilovenes lovtekster er at de er diffuse i utforming og ordlyd, i tillegg til at deres virke bryter med internasjonale menneskerettigheter. Lovene virker diskriminerende mot religiøse minoriteter og er spesielt ute etter å begrense friheten til ahmadiyya-bevegelsen. Mawlana Mawdudi blir drøftet og foreslått som ideologisk pådriver for etableringen av blasfemilovene, og den militære generalen Zia ul-Haq blir drøftet fordi han etablerte blasfemilovene etter at han hadde tatt over makten i landet gjennom et militært kupp. Blasfemilovene i Pakistan gjennomgikk en endring under Zia ul-Haq sitt styre, fra å være religionsnøytrale til å bare ta hensyn til Islam. Dette var en del av en omfattende islamiseringsprosess av Pakistan som Zia ul-Haq var ansvarlig for.

Forord

Denne oppgaven er et resultat av en intens periode med mye arbeid og ikke minst mye ny lærdom. Det har vært en spennende tid som har gitt meg lyst til å lære mer.

Jeg vil rette en stor takk til min veileder Ragnhild Johnsrud Zorgati for god hjelp og oppfølging hele veien. Jeg vil takke deg for gode råd, støtte og veiledning underveis. Takk for at du hele tiden har gitt meg konstruktiv kritikk og god hjelp. Takk for at du har oppmuntret meg til å bevare min egen stil i oppgaven.

Jeg vil også få takke min mann for å ha vist forståelse og tålmodighet i denne prosessen, og for å ha bidratt med oversettelser fra urdu der det har vært nødvendig. Jeg vil også få takke min nyfødte sønn for at du har vært den beste motivasjonen jeg kunne ha hatt for å få denne oppgaven i mål. Jeg vil også få takke min mor for å ha lest gjennom teksten og gitt sine tilbakemeldinger, samt hennes positive oppmuntringer underveis.

Nå ser jeg fram til å tilbringe tiden som kommer sammen med familien min.

Innholdsfortegnelse

DEL 1

Innledning	2
-------------------------	----------

Kapittel 1: Historisk bakgrunn.....	6
--	----------

1.1 Muslimsk storhetstid i India	6
1.2 En britisk kolonimakt	8
1.3 Pan-islamisme og teorien om to nasjoner	10
1.4 Landsfaderen Muhammed Ali Jinnah.....	13
1.4.1 Jinnah sitt politiske parti The Muslim League	15
1.5 Oppsummering av kapittel 1	16

Kapittel 2: Mawdudi - ideologisk bakgrunn.....	18
---	-----------

2.1 Pakistans gudfar Mawlana Mawdudi	18
2.1.1 Familiens arv og tilknytning til Mughal-riket	22
2.1.2 Mawdudi sin intellektuelle bakgrunn.....	23
2.1.3 Mawdudi og Khilafat-bevegelsen	25
2.1.4 Mawdudi sin islamske ideologi	27
2.1.5 Mawdudi sin jihad	28
2.1.6 Mawdudi sin islamske stat	29
2.1.7 Mawdudi og religiøse minoriteter	32
2.1.8 Jamaat-e-Islami.....	35
2.2 Bhutto sitt bidrag til islamiseringen av Pakistan	36
2.3 Islamiseringen av Pakistan tar fart	37
2.4 Guds general Muhammed Zia ul-Haq.....	37
2.4.1 Mawdudi sin disippel.....	38
2.4.2 En militær mullah.....	39
2.5 Oppsummering av kapittel 2	41

DEL 2

Kapittel 3: Blasfemilovene i Pakistan.....	44
3.1 Blasfemilovene.....	46
3.2 Endringer i loven som påvirker Ahmadiyya	55
3.3 Blasfemi og apostasi i Islam	61
3.4 Utfordringer med blasfemiloven	63
3.5 Forsøk på endringer av lovene	65
3.6 Oppsummering av kapittel 3	66
 Kapittel 4: Blasfemilovene og menneskerettigheter	68
4.1 Argumenter fra internasjonale menneskerettighetsaktivister.....	69
4.2 Vedtak XX - brudd på internasjonale menneskerettigheter	73
4.3 Sammenligning av menneskerettigheter	75
4.4 Oppsummering av kapittel 4	77
 Kapittel 5: Avslutning	79
5.1 Avslutning.....	79
 Litteraturliste.....	84

Del 1

Innledning

Denne oppgaven tar for seg Pakistans blasfemilover og deres ideologiske bakgrunn. Oppgaven vil forsøke å finne svar på hva som er den ideologiske bakgrunnen for de pakistanske blasfemilovene slik de står i dag og om den historien som har utspilt seg på det indiske subkontinentet i løpet av de siste 200 årene kan ha hatt en betydning for utviklingen av disse lovene. Det hovedsakelige materialet for å finne svar på disse forskerspørsmålene er den indiske straffeloven og den pakistanske straffeloven samt originaltekster til den islamske fundamentalisten Mawlana Mawdudi. I tillegg gjør jeg bruk av sekundærlitteratur om subkontinentets historie. Mawdudi sine tekster er relevante fordi de er utformet i tiden før, under og etter delingen av India og fordi hans tekster har vært viktige for utviklingen av indiske muslimers nye pakistanske identitet.

Forskerspørsmålene er relevante da blasfemilovene i Pakistan blir anvendt i aller høyeste grad i dag. Det ble totalt registrert 6 saker om blasfemi i Pakistan fra uavhengigheten i 1947 og fram til 1985 da paragraf 295 C av straffeloven ble innført. Til sammenligning er det mellom 1986 og 1995 blitt registrert minst 16 blasfemianklager mot kristne og minst 100 mot ahmadiyyaer.¹ Etter at Zia ul-Haq fikk endret blasfemiloven har tallene for blasfemianklager endret seg betraktelig. Siden 1977 og fram til 2012 har det blitt registrert 327 tilfeller av blasfemianklager ifølge Centre Research and Security Studies i Pakistan og i mai 2014 var det 17 mennesker i Pakistan som ventet på dødsstraff for blasfemi, mens 19 mennesker satt inne på livstid.² Så langt har ingen blitt offisielt henrettet, men flere har likevel fått uoffisiell dødsstraff. Loven i seg selv blir ofte tatt i bruk for andre formål og det er ikke uvanlig at politiet støtter den som er sunni muslim i slike tilfeller. Politiet er ofte med på å diskriminere religiøse minoriteter både fordi de sies å være korrupte og fordi de ikke har like mye empati for en borger av en annen religion.³ Forskerspørsmålene i denne oppgaven er også relevante fordi det stadig gjøres forsøk på endre eller fjerne disse lovene, uten at noen har lyktes så langt.

¹ Patrick Sookhdeo, *A people betrayed: The Impact of Islamization on the Christian Community in Pakistan* (Isaac Publishing, England, 2002), 239,240.

² Hashim, *Living in fear under Pakistan's blasphemy law*, 1.

³ Sookhdeo, *A People Betrayed*, 356.

I tillegg er verdenssamfunnet engasjert med menneskerettighetsaktivister, forskere og diverse organisasjoner som stadig uttaler seg om lovene og forsøker å bevise at deres eksistens er et brudd på internasjonale menneskerettigheter og at deres virke er diskriminerende for spesielt religiøse minoriteter i landet. I oppgaven vil jeg foreta en analyse av blasfemilovene der jeg vil se på viktige menneskerettighetsargumenter mot loven.

Arbeidet består i å nærlese og analysere lovtekstene i den indiske og den pakistanske straffeloven, nærmere bestemt paragrafene som går under betegnelsen ”blasfemilovene”. I tillegg drøfter jeg Mawlana Mawdudi sitt ideologiske ståsted og noen av hans tekster for å best mulig kunne gjøre rede for hans ideologi og hvordan denne kan ha en sammenheng med eller betydning for blasfemilovene. Videre studerer jeg taler av både Mawlana Mawdudi og Muhammed Ali Jinnah, Pakistans første politiske leder, for å belyse hvor motstridende de to kunne være og for å illustrere hvor kaotisk det politiske bildet kunne virke i tiden rundt Pakistans opprettelse. Historisk tilbakeblikk på kontinentet er også viktig for dette materialet og jeg anvender sekundærkilder for å se hvorvidt britenes tid på det indiske subkontinentet kan ha hatt noe å si for dagens blasfemilover.

Opgavens konstruksjon består i to deler. Den første delen består av et historisk bakgrunnskapittel der jeg beskriver framveksten av staten Pakistan og drar historien tilbake til britisk imperialisme og Mughalriket. Dette gjør jeg fordi Mughalriket fremstår som en storhetstid for muslimer på det indiske subkontinentet og denne historien kan være med på å kaste lys over islamiseringsprosessen i Pakistan under Zia ul-Haq, som også er et viktig element i kapittel 1. I kapittel 2 i del 1 ser jeg på Mawdudi som spilte en viktig rolle som ideologisk leverandør i islamiseringen av Pakistan. Når jeg har sett på Mawdudi sine ideologiske konstruksjoner og Zia ul-Haq sin islamisering av Pakistan går jeg videre til del 2 der blasfemiparagrafene vil bli presentert og drøftet. Kapittel 3 utgjør en presentasjon av lovparagrafene som er kjent som blasfemilovene og ahmadiyya paragrafen; den pakistanske straffelovens paragraf 295, A, B og C og 298 A, B og C. I kapittel 4 tar jeg for meg de viktigste menneskerettighetsargumentene mot Pakistans blasfemilover.

Jeg ønsker å gjøre leseren kjent med blasfemilovene og dagens situasjon, som også var det som fikk meg til å ville skrive denne oppgaven. Dette er en lovgivning og en praksis som rammer mange uskyldige mennesker hvert år og som gjør det vanskelig for religiøse minoriteter å føle seg trygge i Pakistan. Lovene er spesielt harde mot ahmadiyya bevegelsen

og derfor vil jeg vie en del oppmerksomhet til denne. Ahmadiyya bevegelsen er en rask voksende retning innenfor Islam som ble startet av en selverklært profet på 1800-tallet. Dette er noe som provoserer mange muslimer da det strider imot deres trosbekjennelse som hevder at Muhammed er Guds siste profet.

I oppgaven fordypet jeg meg i personer som Muhammed Ali Jinnah og Mawlana Mawdudi på grunn av deres ambisjoner for Pakistan. Jeg har valgt disse to karakterene hovedsakelig fordi de er viktige i etableringen av Pakistan og fordi de er interessante representanter for hver sin ideologiske tankegang; den ene sekulær, den andre islamsk fundamentalistisk. Mawlana Mawdudi var også med på å tenne de gnistene som førte til at det ble opprettet straffelover mot ahmadiyya bevegelsen og deres religiøse praksis. Zia ul-Haq får også en naturlig plass i oppgaven. Han er mannen bak den mest kjente islamiseringen av Pakistan da blasfemilovene ble et faktum i landets straffelov. Da Zia ul-Haq kom til makten var det i liten grad plass til dem som ikke godtok hans islamske plan for Pakistan.⁴ Tanken hans var å rense Pakistan for all innflytelsen det hadde vært utsatt for fra hinduene og britene og å gjenopprette landet som en muslimsk region. Det var derfor stadig et økende press på ikke-muslimer og i 1986 ble den mest kjente og den strengeste paragrafen av blasfemilovene innført. Denne ble et stort problem for religiøse minoriteter og er det fortsatt i dag.

Istedenfor å skrive et eget teoretisk kapittel i denne oppgaven har materialet heller blitt bearbeidet med en bakenforliggende tanke om at det har oppstått ulike kollektive følelser blant mange konservative muslimer som følge av de begivenheter som har funnet sted i regionen. Det vil si en form for kollektiv erindring om islamsk storhetstid på det indiske subkontinentet og en kollektiv erindring om ydmykelse etter de islamske riker sine fall under britene i India og med kalifatets kollaps under vestlig innflytelse i Tyrkia, i tillegg til trusler fra hindunasjonalisme, vestlig innflytelse og sekularisme. Materialet i denne oppgaven er gjennomgående studert med tanken om at dette kan være en årsak til at noen radikale og konservative stemmer har sprunget opp og inspirert andre videre, som Mawlana Mawdudi, til å fortsette en kamp for Islam på det indiske subkontinentet. I arbeidet med denne oppgaven har jeg hele tiden hatt spenningsforhold mellom religion og sekularisme i bakhodet.

⁴ M. J. Akhbar, *Tinderbox: The Past and Future of Pakistan* (HarperCollins Publishers, India, 2011), 258.

Tanken om at kollektive følelser kan ha politiske konsekvenser kan være appliserbar til flere situasjoner, for eksempel der land, folkegrupper eller religiøse grupper har blitt undertrykket eller følt seg truet over å miste sin kulturelle eller religiøse identitet. Det kan være land som har blitt kolonisert eller folkeslag som har blitt truet eller mishandlet. Det kan også gjelde andre situasjoner der det har vært strid om makt eller en kamp for å beskytte egen identitet mot noen eller noe som er annerledes og kommer utenfra. Hendelsene på det indiske subkontinentet som førte til at Pakistan ble dannet er unike i seg selv, men samtidig overførbare til andre situasjoner og studier som for eksempel omhandler kolonialisme eller religionsutfordringer.

Kapittel 1: Historisk bakgrunn

I dette kapittelet vil jeg gi en rask presentasjon av Mughal imperiet og britenes kolonisering av India samt teorien om to nasjoner og mannen som er kjent som landsfaderen til Pakistan; Muhammed Ali Jinnah. Mughal imperiet og britenes kolonisering er historiske faktorer som kan ha spilt en rolle for blasfemilovens tilblivelse da Mughalene representerer muslimsk storhet på det indiske subkontinentet; en tid da landet blomstret og muslimene regjerte til tross for at de var i et stort mindretall på kontinentet, mens britenes kolonisering av landet representerer en nedgangstid for muslimer der det ble viktig for mange å verne om sin kulturelle og religiøse bakgrunn i dette nye møtet med vestlig sekularisme og hinduenes voksende nasjonalisme. Disse faktorene var med på å danne pan-islamske følelser og teorien om to nasjoner, som begge kort fortalt er tanker om at muslimene tilhører et eget samfunn separert fra hinduer og vestlig sekularisme.

Teorien om to nasjoner førte etter hvert til dannelsen av Pakistan og er tydelig på at muslimer skal tenke på seg selv som et eget fellesskap uavhengig av andre religiøse retninger. Dette er en ide som kan ha inspirert mange til å tenke konservativt om Pakistan og ønske at landet skulle være i full forening med Islam, deriblant hva angår lovgivning. Slik kan Zia ul-Haq ha blitt inspirert lenger fram i tiden til å islamisere lovverket og innføre hudud straffer slik han gjorde og også muligens lovene om blasfemi. Muhammed Ali Jinnah med sitt politiske parti The Muslim League er også viktig fordi det var han som hovedsakelig til slutt satte teorien om to nasjoner ut i live da Pakistan ble opprettet.

1.1 Muslimsk storhetstid i India

Mughal imperiet ble først etablert i 1526 av Zahiruddin Babur⁵ og har satt sine spor i India med blant annet en rik historie og storslagne byggverk som for eksempel turist magneten Taj Mahal. Noen av Mughalene, som Akhbar som regjerte fra 1556 til 1605, var kjent for å være en idealist som trodde på kulturell harmoni og politisk samarbeid med hinduene.⁶ De fleste Mughalene skal ha vært åpne og positive til andre religiøse grupper. Selv om deres regjerende elite var muslimer og alle herskerne var muslimer, hvilket er unikt i seg selv med

⁵ Akhbar, *Tinderbox*, 16.

⁶ Ibid., 33.

tanke på at de var i mindretall på kontinentet, var det likevel åpent for at hinduer, kristne, buddhister og andre religiøse grupper kunne få blant annet adelige stillinger ved Mughalenes hoff. Det ble inngått flere allianser på tvers av religiøse grupper i India under Mughalenes tid og India skal ha vært i blomstring.

De muslimske herskerne introduserte islamsk lov og etablerte islamske institusjoner i India. Under herskeren Akhbar sitt styre ble Islam trukket noe ut fra det politiske systemet og staten ble mer pluralistisk. Etter Akhbar var det imidlertid flere Mughal herskere som ble mer Islam orienterte med tiden og da herskeren Aurangzeb regjerte begynte man å følge og kodifisere islamsk lovgivning. Videre rekonstruerte reformisten Shah Waliullah av Delhi islamsk tankesett og la et grunnlag for islamsk renessanse i India, mens aktivistene Shah Ismail Shahid og Sayyid Ahmad Shahid startet en bevegelse for å etablere den islamske staten og kjempet mot sikker og britiske imperialister for å få gjennom en islamsk stat basert på det mønsteret som var under de rettlede kalifene.⁷ Til tross for at de ikke lyktes, hadde de likevel klart å tenne en islamsk bevissthet hos indiske muslimer.

Shah Waliullah hadde startet en søken etter islamsk plass i det indiske samfunnet og konstruerte en teori om avstand, eller *The theory of distance*, som gikk ut på at religiøsiteten til de indiske muslimene måtte holdes ren og dermed på avstand fra andre religiøse gruppers innflytelse. Denne teorien kan være en slags forgjenger til teorien om to nasjoner, som oppgaven går inn på senere. Det var også denne teorien om avstand som inspirerte muslimer på subkontinentet til å be om egne valgprosedyrer. Britene hadde innført en form for demokrati, men selv om den muslimske befolkningen i India var langt flere enn alle menneskene i Storbritannia på det tidspunktet og uten separate valg ville de ikke blitt representert i regjeringen overhodet. *Separate electorates* var det første kravet til The Muslim League da de ble etablert i 1906 og fungerte slik at bare muslimer kunne stemme på muslimske kandidater.⁸ Slik var de indiske muslimene sikret å bli representert. Muhammed Ali Jinnah mente først at dette kunne virke ytterligere mer separerende og ødeleggende på forholdet mellom hinduer og muslimer, men etter hvert som tiden gikk klarte blant annet poeten og tenkeren Muhammed Iqbal å få ham til å skifte mening.

⁷ Sayyid Abul A'la Mawdudi, *The Islamic Law and Constitution* (Islamic Publications (Pvt.) Ltd., Lahore, Pakistan, 1967), 12.

⁸ Akhbar, *Tinderbox*, 51.

Mughal tiden symboliserer en stolthet for muslimer på det indiske subkontinentet og det er ikke uten grunn; som religiøs minoritet med ca en fjerdedel av befolkningstallet i India mot tre fjerdedeler hinduer klarte de å styre i flere hundre år. Mughalene hadde flere herskere og de blir ofte assosiert med overdådig prakt. På midten av 1800-tallet begynte Mughalene å bli svake og klarte ikke lenger å holde landet samlet. Britene så sin sjanse og klarte å ta makten som følge av dette. India skulle bli kjent som juvelen i den britiske kronen.

1.2 En britisk kolonimakt

Da britene avsatte den siste Mughal herskeren i 1857 hadde de allerede vært på kontinentet i lang tid gjennom handelsforetaket Det Østindiske Kompani. Kompaniet hadde vært med på å gi britene stor rikdom og fortjenester gjennom handelsvirksomhet mellom India og Storbritannia. Britene hadde drevet handel i alt fra te og krydder til stoffer som bomull og silke i alle farger og mønstre. Handelsdriften i India hadde gjennom årene tillatt britene å sette opp flere baser nær den indiske kyst og flere og flere briter hadde med tiden bosatt seg der.

I over hundre år hadde de forsøkt å gradvis øke sin militære og politiske innflytelse i India, men det var først i 1757 at de hadde oppnådd omtrent fullstendig militær kontroll. Dette skulle bli begynnelsen på prosjektet om å kolonisere India, som hadde vært dominert av islamsk rådgivning og islamske tradisjoner i flere år.⁹ Nå skulle britene få sterk innflytelse over både det økonomiske, politiske og det juridiske i indisk samfunnsliv.

Siden det var lovgivningen som kontrollerte økonomiske anliggender på kontinentet, var det viktig for britene å få innpass i det lovgivende systemet fordi de selv var der av hovedsakelig økonomiske grunner. De ønsket å redusere sine egne kostnader ved å kolonisere landet og derfor ble lovgivningen svært viktig for dem. Etter hvert ble Hastings-planen etablert; en plan som lagvis fordelte de lovgivende rollene i det indiske samfunnet. Den var oppkalt etter Warren Hastings som var første guvernør general i India fra 1773 til 1785. Hastings-planen er illustrerende for hvordan britene tok direkte kontroll over det indiske samfunnet og påtvang sine egne tradisjoner og oppfatninger om hva som er best for et samfunn; i de øverste administrerende stillingene skulle det kun være briter, etterfulgt av britiske dommere som

⁹ Wael B. Hallaq, *An Introduction to Islamic Law* (Cambridge University Press, New York, 2009), 85.

skulle forhøre seg med lokale muftier og qadier dersom sakene det gjaldt gikk under islamsk lov. På det nederste nivået var det muslimske dommere som administrerte lovgivningen i de folkelige rettssalene i Bombay, Madras og Bengal.¹⁰ Britene hvilte sin oppfatning av lovgivningen på det de mente var universelle idealer innenfor feltet. Det var likevel vanlig at man forsøkte å anvende islamsk lovgivning på saker som angikk muslimer og hindu lovgivning på saker som angikk hinduer.

Britene gjorde flere forsøk på å komme seg dypere inn i tradisjonene og skikkene som hadde vært gjeldende i det indiske samfunnet. Etter hvert oppfattet man viktigheten av å oversette autoritative islamske tekster fra arabisk til engelsk slik at britene kunne forstå mer og anvende tekstene lettere selv. De begynte å oversette alle islamske lovtekster til engelsk, slik at det skulle bli lettere for britiske dommere å ha oversikt over lovene. Slik ble islamsk lovgivning oversatt og kodifisert for første gang, men på grunn av språklige forskjeller og utfordringer mistet reguleringene mye av den betydningen de hadde i praksis på arabisk.

Oversettelsene gjorde at de britiske juristene ikke lenger hadde behov for muslimske dommere og disse ble derfor gradvis fjernet. De islamske lovene ble også sakte gjort om til å passe en mer moderne stat og etter hvert ble de endret så mye at de lignet på engelsk lov.¹¹ Britenes innflytelse på lovverket forårsaket etter hvert at de delene av loven som hadde vært sammenflettet med Sharia ble borte. Den lovgivningen som kom ut av at islamske oversatte lover ble anvendt av britiske dommere skulle bli kalt Anglo-Muhammedansk lov.¹²

Britene endret og fjernet mye av den islamske straffelovgivningen fordi de mente at den ofte var dårlig begrunnet og fungerte lite effektivt. Omsider ble islamsk straffelov erstattet gradvis av britisk straffelov mellom 1790 og 1861.¹³ Etter hvert hadde all islamsk lovgivning blitt fjernet eller endret så mye at den omtrent var fullstendig borte, med unntak av noen familielover og noen elementer som gjaldt eiendom.¹⁴

¹⁰ Ibid.

¹¹ Ibid., 86.

¹² Ibid., 87.

¹³ Ibid.

¹⁴ Ibid., 89.

Ikke bare hadde britene gradvis tatt over makten i India og gjort ende på Mughal imperiet, men de hadde også erstattet islamsk lovgivning med britiske lover. Omtrent alle sfærer av lovgivning og rettsapparat hadde blitt endret. Først hadde britene etablert Anglo-Muhammedansk lov som blandet de to, men etter hvert hadde de tatt fullt over og det eneste som var igjen av islamsk lov i India var noe familielov og andre mindre grener av loven. Blasfemilovene som har blitt etablert etter at Pakistan ble opprettet kan være et forsøk på å ta tilbake det lovsystemet som man en gang hadde som indiske muslimer før britene kom og dominerte det indiske samfunnet.

1.3 Pan-islamisme og teorien om to nasjoner

På midten av 1800-tallet og særlig mot i siste halvdel av århundret begynte pan-islamske følelser å etablere seg og samtidig ble ønsket om å få tilbake det islamske kalifatet, glorifiseringen av den islamske staten og teorien om to nasjoner å utvikle seg på det indiske subkontinentet. Pan-islamismen kalte på alle muslimer til å stå samlet for sin religion og søke et samfunn som var likt det i Islams tidlige dager. På andre halvdel av 1800-tallet da kolonialismen hadde nådd sitt høydepunkt flere steder i verden, utviklet pan-islamismen seg til en stadig mer politisk og offensiv ideologi.¹⁵

Sir Syed Ahmad Khan var en reformist og blir av mange ansett som arkitekten av to nasjons teorien, da det var han som startet bevegelsen for muslimsk nasjonalisme og identitet i India. Han definerte muslimene i India som en egen nasjon og han mente at de måtte ivareta sine nasjonale interesser. Sir Sayyid Ahmad Khan forsøkte å overbevise andre muslimer om at religionen ikke måtte forstås på en bokstavtro måte og han ønsket å åpne for at alle kunne gjøre sin egen tolkning av den.

Sir Sayyid Ahmad Khan så ingen grunn til at religion og vitenskap skulle være motstridende.¹⁶ Han ville demonstrere at Islam var en rasjonell religion som kunne overleve i den moderne verden. Dette var et svar på de moderne utfordringene som indiske muslimer sto overfor med britenes kolonistyre. Han uttalte seg i forhold til teorien om to nasjoner og forholdet mellom hinduer og muslimer i India i 1862 ved å si at: "...Is it possible that under

¹⁵ *The Oxford Encyclopedia of the Modern Islamic World*, s.v. "Pan-Islam" (Oxford University Press, Oxford, New York, 1995) 300.

¹⁶ Roy Jackson, *Mawlana Mawdudi and Political Islam: Authority and the Islamic State* (Routledge: New York, 2011), 100.

these circumstances *two nations* – Mohammadans and Hindus – could sit on the same throne and remain equal in power? Most certainly not. It is necessary that one of them should conquer the other and thrust it down. To hope that both could remain equal is to desire the impossible and the inconceivable.”¹⁷

Filosofen og poeten Muhammed Iqbal, som hadde klart å bevege unge indiske muslimer med sin poesi og dermed inspirert dem til å kjempe for å vende tilbake til sann Islam¹⁸, og politikeren Muhammed Ali Jinnah var derimot de som utformet teorien om to nasjoner og gjorde den til virkelighet. Iqbal var mannen som presenterte ideen om to nasjoner for første gang i sin helhet under en forsamling med The Muslim League sine medlemmer i 1930. Dette var den første gangen at ideen om en separat muslimsk stat for alvor ble lagt fram og tatt stilling til. Den muslimske vekkelsen i India påvirket mange og etter hvert som tiden gikk ble to nasjons teorien videre utformet, utviklet og omsider virkeliggjort.

To-nasjons teorien gikk hovedsakelig ut på å tydeliggjøre at muslimer og hinduer ikke burde leve sammen og at de burde ha hver sin selvstendige stat. Etter hvert som teorien ble mer populær begynte Muhammed Ali Jinnah og The Muslim League å arbeide for en selvstendig muslimsk stat som skulle bli til Pakistan.¹⁹ I 1947 vant ideologien fram og Pakistan ble opprettet basert på muslimsk nasjonalisme og islamsk tilhørighet. Ideen om Pakistan kommer fra tanken om at muslimer tilhører en nasjon og et ideologisk fellesskap og ifølge religionen skal de etablere en stat, et samfunn og en kultur etter prinsipper fra Koranen og Profetens Sunnah.²⁰

Det var mange argumenter som lå til grunn for at hinduer og muslimer burde leve i separate stater. Til tross for at de hadde levd side om side på det indiske subkontinentet i over tusen år var det likevel stort sett slik at de ikke sosialiserte med hverandre. Det var religiøse, sosiale, kulturelle, politiske og utdanningsmessige forskjeller mellom de to befolkningsgruppene. Ekteskap mellom muslimer og hinduer var hovedsakelig ikke lov. Hinduer bekjente seg til kastesystemet, mens muslimene hadde regler om at man ikke kunne gifte seg med noen som dyrket flere guder. Muslimene var monoteistiske og hinduene var polyteistiske.

¹⁷ Richard Symond, *The Making of Pakistan* (London, 1951), 31.

¹⁸ Mawdudi, *The Islamic Law and Constitution*, 13.

¹⁹ Jackson, *Mawlana Mawdudi and Political Islam*, 59.

²⁰ Mawdudi, *The Islamic Law and Constitution*, 14.

Det var også språklige forskjeller mellom hinduer og muslimer i India. Urdu hadde arabisk alfabet, mens hindi hadde sanskrit. Hilsener og sosiale regler som hvordan man taler til hverandre var også ulike. Klesdraktene var forskjellige i at for eksempel muslimske kvinner skulle dekke seg til, mens hinduistiske kvinner kunne vise mage, armer og rygg i sin tradisjonelle saree. Det er likevel verdt å nevne at pakistanske muslimer sin klesdrakt er preget av deres felles historie med hinduene på den måten at draktene ofte er laget av samme fargerike stoffer.

En annen grunnleggende forskjell mellom hinduer og muslimer var maten. Hinduer så på kua som et hellig dyr, mens muslimer slaktet og spiste den. Det var ikke vanlig at hinduer og muslimer satt sammen under måltider. Enda en forskjell av relevans var at muslimer gravla sine døde, mens hinduene kremerte dem. Veldig mange aspekter ved de to religionene var helt forskjellige og allianser på tvers av gruppene ble sjelden inngått.

Etter at Mughal imperiet kollapset og India offisielt ble overtatt av britene i 1857, var det en følelse av ydmykelse og bitterhet som preget muslimene på det indiske subkontinentet. De følte at Vesten hadde ydmyket dem.²¹ Ikke bare hadde britene tatt fra dem den makten de hadde hatt i flere hundre år, men de var i tillegg blitt underlagt et kristent styre og måtte finne seg i å være en minoritet i landet på linje med andre religiøse grupper.

I tillegg til å avsette den siste Mughal-herskeren og å ta herredømme over India, ville britene innføre britiske skikker og måter å styre et samfunn på. Dette innebar blant annet at de brakte med seg sitt politiske system og som nevnt ovenfor brakte de med seg sitt lovsystem til India. Problemet ble at i motsetning til i Storbritannia, der forholdet mellom majoritet og minoritet var mer politisk, var forholdet mellom majoritet og minoritet i India basert på religiøse og etniske forskjeller.

I tillegg begynte det i kjølvannet av britenes kolonisering å oppstå en hindunasjonalistisk følelse blant hinduene som følte at de hadde vært under fremmede krefter og andre religioner altfor lenge; først i flere hundre år under Mughalene og nå under de kristne britenes kolonimakt. Hinduene hevdet at de hadde vært i India først og at det var dem som hadde

²¹ Mawdudi, *The Islamic Law and Constitution*, 21.

størst krav på indisk jord. De begynte å kjempe sin egen kamp og dannet egne politiske partier som ville fungere representativt for deres meninger og ståsted. Dermed var også et aktivt hindunasjonalistisk arbeid på gang i det indiske subkontinentet.

Muslimene begynte å forstå at de nå ikke bare måtte kjempe mot britene for å få makten i India tilbake, men også mot hele den sterke hindunasjonalistiske vekkelsen som var på frammarsj. Hinduene begynte å føle seg klare til å ta tilbake India som de mente opprinnelig var deres. Indias rike og eldgamle historie tilhørte hinduene. I skyggen av dette begynte stadig flere av de indiske muslimene å innse at de aldri ville få tilstrekkelig statlig representasjon så lenge de ble behandlet som en minoritet. Til tross for det store antallet muslimer i India og deres historiske suksess som Mughal herskere var de i forhold til det store antallet hinduer en unektelig minoritet, hvilket begynte å bekymre mange. Den siste folketellingen som ble gjort av britene i India i 1941 viste at muslimene utgjorde ca. 24,3 % av Indias befolkning.²²

Vinteren 1945-1946 var indiske muslimer redde for at de skulle miste sin identitet i India. På det siste valget som ble holdt under britisk styre stemte muslimene fram The Muslim League til 460 av de 533 setene som var reservert for muslimer i regjeringen.²³ Partiet hadde lovet å arbeide for en ny stat for muslimene og året etter var målet nådd. Lederen for partiet var Muhammed Ali Jinnah og med etableringen av Pakistan og det politiske partiet The Muslim League i spissen ble han Pakistans guvernør general og første talende president i parlamentet.

1.4 Landsfaderen Muhammed Ali Jinnah

Muhammed Ali Jinnah er kjent som grunnleggeren og landsfaderen av Pakistan. Han var en motsetning til Mawlana Mawdudi på mange måter og de to representerer hver sin side av de motstridende holdningene som Pakistan ble etablert på. Jinnah var født i Karachi der faren hans drev med eksport til England og han bodde senere en stund i England og fikk utdannelse der. I 1947 var det han som stod i spissen da Pakistan omsider ble dannet og han får fortsatt æren for dette. Han var på mange måter en usannsynlig far til det som skulle bli verdens første islamske republikk. Jinnah, som på det tidspunktet var leder av det politiske partiet Muslim League, ble sett på som et produkt av det Britiske India. Han kledde seg vestlig,

²² Ibid., 1.

²³ Ibid., 97.

foretrakk å snakke engelsk framfor urdu og var glad i Shakespeare.²⁴ Han drakk alkohol, fastet aldri under Ramadan og kunne ikke resitere noe særlig av Koranen.²⁵

Den vanlige religiøst betonte tittelen 'Mawlana', som på arabisk betyr *herre* eller *mester*, ville ikke vært noe for Jinnah og han foretrakk heller å bli kalt 'Quaid-e-Azam' som betyr *stor leder*, en tittel som brukes om ham fortsatt i dag. Som utdannet advokat hadde Jinnah stor respekt for loven. Han ønsket at Pakistan skulle være en sekulær stat for sine innbyggere og ønsket å holde stat og religion separert. Med dette skilte han seg fra mange av sine samtidige, blant annet den hinduistiske politiske lederen Mahatma Gandhi som også mente at politikk uten religion var umoralsk.

Jinnah var en stor beundrer av Kemal Atatürk, som nylig hadde stått for kalifatets kollaps gjennom oppløsningen av Det Osmanske Riket og separert stat og religion i Tyrkia.²⁶ Jinnah sin beundring for Atatürk er også et vitne om hvor stor forskjell det var mellom han og Mawdudi. For mens Jinnah anså den sekulære mannen som en rollemodell, hadde Mawdudi og andre som han det Osmanske Riket som et slags ideal. Det Osmanske Riket var som Mughal-imperiet et bevis på muslimsk storhet og det hadde vært et kalifat i samtiden. Kalifatet ble idealisert av menn som Mawdudi. Derfor anså de sekulære ledere som Jinnah og Atatürk, som et hinder på veien mot gjenoppbyggelsen av storheten som muslimene hadde hatt.

Jinnah sin største og kanskje viktigste ambisjon var at alle religiøse grupper i det pakistanske samfunnet skulle være likestilt. Selv om han ønsket et eget land for muslimene i India, ville han likevel at dette landet skulle fungere med en inkluderende holdning til alle religioner. I en av hans mest kjente taler som ble holdt den 11. august i 1947, tre dager før den offisielle dannelsen av Pakistan, gjorde han rede for sine sekulære mål for landet da han talte til folket;

"You are free. You are free to go to your temples, you are free to go to your mosques or to any other place of worship in this state of Pakistan. You may belong to any religion or caste or creed that has nothing to do with the business of the State".²⁷

²⁴ Ibid., 103.

²⁵ Ibid., 100.

²⁶ Ibid., 101.

²⁷ Pamela Constable, *Playing with Fire: Pakistan at War with Itself* (Random House, Inc., New York, 2011), 74.

Muhammed Ali Jinnah hevdet at alle pakistanere uavhengig av rase, religion og kaste først og fremst skulle være borgere med like rettigheter.²⁸ Under delingen av India var det mange kristne som valgte å bli boende eller flytte til det området som i dag tilhører Pakistan, fordi de ble lovet religionsfrihet i det nye landet og fordi de følte en nærmere religiøs tilknytning til muslimene enn hinduene. For kristne var det derfor svært lovende å skulle bli borgere i det nye Pakistan.

Jinnah var en kontroversiell person. Han var godt likt av britene og ble samtidig kritisert av flere konservative muslimer som hadde en mer tradisjonell tilnærming til Islam, deriblant Mawlana Mawdudi. Omkring et år etter at Pakistan hadde blitt opprettet, den 11. september 1948, døde Jinnah av tuberkulose.²⁹ Hans visjoner og mål om et liberalt og demokratisk land ligger delvis gravlagt under mer ekstreme og radikale varianter av Islam, som har tatt mye plass i Pakistans samfunnsliv etter at han døde.

Selv om Jinnah fikk kjenne de konservative sin motstand før han døde, så har han likevel klart å gjøre sine visjoner for Pakistan udødelige. Gravstedet hans er en av de største attraksjonene i landet og det er vanlig å henge opp bilde av han i de pakistanske hjem. Jinnah er en del av den kollektive hukommelsen til borgerne i Pakistan og representerer kanskje ideen om nye muligheter fra da Pakistan var et helt nytt land med blanke ark. Han høster stor beundring blant svært mange pakistanere både i Pakistan og i utlandet i dag.

1.4.1 Jinnah sitt politiske parti The Muslim League

The Muslim League ble etablert gjennom Aligarh Universitetet av en litterær bevegelse der Sir Sayyid Ahmad Khan var en nøkkelfigur. Partiet var først The All-India Muslim League og ble etablert i 1906 da det var blitt ønskelig med egne valg for muslimer i India.³⁰ Muhammed Ali Jinnah var leder av partiet fra 1913 og fram til etableringen av Pakistan i 1947 og til sin død i 1948.

²⁸ Theodore Gabriel, *Christian Citizens in an Islamic State: The Pakistan Experience* (Ashgate Publishing Limited, Hampshire, England 2007), 3.

²⁹ Akhbar, *Tinderbox*, XII-XIV.

³⁰ Ibid., 76.

Partiet hadde fra starten av et mål om å opprette en egen stat for Indias muslimer. I utgangspunktet var Muhammed Ali Jinnah motstander av denne splittelsen av muslimer og hinduer og hadde offentlig uttalt seg om hvordan dette kunne ødelegge samholdet mellom menneskene i landet.³¹ Det var derfor noe usannsynlig at han skulle fronte et parti som først hadde fremmet de muslimske nasjonalistiske ideene til Sir Syed Ahmad Khan. Med tiden ble han imidlertid overbevist om at det beste var en egen stat for muslimene. I en tale i 1940 til The All India Muslim League i Lahore gjorde han rede for sitt syn på teorien og det var tydelig at han nå hadde endret mening:

”They (Islam and Hinduism) are not religions in the strict sense of the word, but are, in fact, different and distinct social orders.... The Hindus and the Muslims belong to two different social philosophies, social customs and literature...and indeed they belong to two different civilizations, which are based mainly on conflicting ideas and conceptions”.³²

1.5 Oppsummering av kapittel 1

Etter at britene avsatte Mughalene og påvirket India med sine skikker og lovsystem er det ikke rart at det oppstod forskjellige reaksjoner fra muslimene som rett før britenes innmarsj hadde sittet med makten. Behovet for å sørge for at deres religion ikke skulle bli påvirket av britenes sekularisme og hinduenes nasjonalistiske tilstedeværelse, førte til at mange tradisjonelle muslimer fant sammen. Pan-islamismen som bevegelse hevdet at muslimene måtte strebe etter et samfunn som lignet det til Islams rettlede kalifer, mens teorien om to nasjoner understreket hvor forskjellige muslimer og hinduer var og hvorfor det var så viktig for muslimer å få sitt eget land styrt etter muslimske prinsipper, siden dette heller ikke var mulig under britene som skilte mellom religion og politikk.

Da Pakistan ble opprettet var det mange andre religiøse grupper som også skulle bo i det nye landet. Med de tidligere truslene fra andre religiøse grupper i India så nært i hukommelsen var det mange tradisjonelle muslimer som fortsatt mente at Pakistan måtte etableres etter strenge islamske linjer. De la fram krav om at landet skulle være en islamsk stat der bare muslimer kunne regjere. Selv om holdningene var delte, og det var mange sekulære muslimer som Jinnah, så fikk de konservative etter hvert hold om samfunnet noen år etter Jinnah sin

³¹ Ibid., 100.

³² Gabriel, *Christian Citizens in an Islamic State*, 25.

død og religiøse minoriteter i landet begynte å bli diskriminert. Blasfemilovene er det verktøyet som brukes mest aktivt til diskriminering av religiøse minoriteter i dag.

Kapittel 2: Mawdudi – ideologisk bakgrunn

I dette kapitlet vil jeg gjøre leseren bedre kjent med Mawlana Mawdudi. Jeg vil vise hvordan han var en ideologisk pådriver for blant andre Zia ul-Haq. Jeg har valgt å trekke frem de tingene som jeg mener er mest relevant for å forstå hvordan hans ideologier kan ha vært med på å inspirere tilblivelsen av blasfemilovene. Jeg vil bruke litt tid på å forklare hvem han var og hvilken familiebakgrunn han hadde fordi jeg mener det er viktig for å kontekstualisere ideene hans. Deretter vil jeg fokusere på de temaene i hans ideologiske prosjekt som jeg mener er mest relevante for å forstå tilblivelsen av blasfemilovene. Disse omfatter hans idé om utforming av den islamske staten og om islamsk renessanse, i tillegg til hans syn på religiøse minoriteter i den islamske staten og hans tanker om jihad.

Jeg vil også raskt presentere det politiske partiet Jamaat-e-Islami som Mawdudi stiftet i 1941 og vise hvordan dette partiet spilte en rolle under Zia ul-Haq og i kuppet mot den tidligere pakistanske presidenten og statsministeren Zulfikar Ali Bhutto.

I tillegg vil jeg også vie noe plass til Mawdudi sitt engasjement i Khilafat-bevegelsen fordi hendelsene omkring denne påvirket han følelsesmessig og inspirerte mye av hans senere ideologiske prosjekt.

Til slutt i kapitlet vil jeg presentere Zia ul-Haq for leseren fordi han er nøkkelpersonen i innføringen av blasfemilovene. Jeg vil vise hvordan Pakistan endret seg under hans regime og hvordan hans styre hadde både likheter og forskjeller med det som var den ideelle islamske staten for Mawlana Mawdudi.

2.1 Pakistans gudfar Mawlana Mawdudi

Sayyid Abul A'la Mawdudi eller bare Mawlana Mawdudi som han er mest kjent som, blir av mange omtalt som Pakistans gudfar. Han er viktig fordi han er en av de mest innflytelsesrike islamske tenkere fra det indiske subkontinentet på 1900-tallet. Han var opptatt av spørsmål som muligheten for demokrati i en islamsk stat, religiøse minoriteter sin rolle i en islamsk stat, enkeltmenneskets religiøse og moralske ansvar, det muslimske fellesskapets beste, viktigheten og rett anvendelse av jihad og kvinnens rolle i samfunnet, for å nevne noe. Han

var opptatt av arven som indiske muslimer hadde etter Mughalene og han var engasjert i Khilafat-bevegelsen som ønsket det opprinnelige islamske kalifatet tilbake. Mawlana Mawdudi er representativ for motstanden mot Muhammed Ali Jinnah og har vært en viktig ideologisk pådriver for blant annet Zia ul-Haq sin islamisering av Pakistan.

Mawdudi ble født i 1903 i Orang Abad i Deccan i India. Han vokste opp med foreldre som var svært engasjerte i Islam og som ønsket at deres eksempel skulle smitte over på barna i familien. De stammet fra Chisti sufi ordenen, som sporer sin arv tilbake til Profetens familie. Mawdudi var veldig stolt av dette og senere i livet ville Chisti bakgrunnen hans være med på å gi ham autoritet.³³ Mawdudi hadde alltid vært glad i å skrive og han lærte mye av faren sin som var en fargerik person som blant annet hadde levd som asket i en periode da han var ung. Mawdudi er for mange kjent som selve grunnleggeren av islamsk fundamentalisme. Dette gjelder særlig i Sørøst Asia.

Mawdudi ønsket at muslimene på det indiske subkontinentet skulle få en stat som var fullstendig basert på Sharia. Han mente at en sekulær stat ville være i strid med islamsk ideologi³⁴ og han var opptatt av at muslimer måtte forsvare Islam i møtet med Vesten. Ironisk nok var han selv inspirert av et knippe vestlige ideologer som blant andre Karl Marx. For Mawdudi representerte Islam et system som ikke skilte mellom religion og politikk. Staten skulle fungere som en tjener for Gud og politisk makt var helt nødvendig for at den islamske staten skulle fungere i praksis.³⁵ Han ønsket at muslimer skulle se tilbake til opprinnelig Islam og anvende dette som en modell for et ideelt samfunn. All nødvendig veiledning for menneskene var å finne i Sharia.

Mawdudi mente at staten måtte formes etter islamske prinsipper og at vestlig sekularisme med sin separasjon av stat og politikk var fremmed for Islam. Dersom muslimer likevel foretrakk denne måten å drive en stat på ville det være på grensen til apostasi, som er frafall fra troen.³⁶ At Mawdudi setter et styre som er basert på sekulære prinsipper på grensen til apostasi viser hvor lidenskapelig opptatt han var av hvordan den islamske staten måtte fungere.

³³ Seyyed Vali Reza Nasr, *Mawdudi and the Making of Islamic Revivalism* (Oxford, New York: Oxford University Press, 1996), 9.

³⁴ Akhbar, *Tinderbox*, 236

³⁵ Mawdudi, *The Islamic Law and Constitution*, 4.

³⁶ Ibid., 6.

Forskjellen mellom en muslimsk stat og en islamsk stat for Mawdudi var at en muslimsk stat var en stat styrt av muslimer, mens en islamsk stat var en stat basert på de islamske kildene og islamsk lovgivning. Den hvilte på ideen om at Gud skulle være høyeste autoritet i styre av staten.³⁷ Mawdudi hevdet videre at den vestlige modellen som separerte religion og politikk, hadde ført til flere problemer enn den hadde klart å løse.³⁸ Islam var den beste løsningen slik Mawdudi så det fordi den ga menneskene et ideal å leve og dø for, samtidig som den etablerte en sosial orden der likhet og rettferdighet for muslimer var det viktigste.³⁹

Siden Pakistans opprettelse i 1947 arbeidet Mawdudi for at landet skulle bli en islamsk stat. Han hadde likevel ikke alltid vært tilhenger av et eget land for muslimene på kontinentet. Han hadde heller foretrukket at de kunne vinne tilbake den makten de hadde hatt Mughaltiden. Da han imidlertid innså at staten Pakistan var et faktum, tok han på seg æren for at landet offisielt ble kalt en *islamsk republikk* fra 1956.⁴⁰

Da Ayub Khan var statsminister på 60-tallet uttrykket han på et tidspunkt sorg over at religiøse ledere hadde fordømt nytolkninger av Koranen og generell forskning på Islam. Han hevdet at samfunnet ikke kunne utvikle seg framover så lenge de religiøse lederne ikke ville åpne seg. Religiøse ledere og Ulama ville ikke ha moderne nytolkninger av Islam og de kalte slike aktører for fiender av religionen. Mawdudi sa seg enig dette og gjorde motstand mot Ayub Khan sitt styre. Han erklærte blant annet krig mot Ayub Khan sin nye grunnlov i det øyeblikket den ble offentliggjort.⁴¹ Dette viser hvor politisk uredd og engasjert Mawdudi kunne være.

Mawdudi var likevel aldri spesielt glad i den konservative eliten blant Ulama, og han hadde generelt liten tro på de institusjonelle restriksjonene som de arbeidet for å opprettholde i samfunnet. Han hadde på mange måter ikke særlig tro på deres utlegginger av Islam, og det var kanskje nettopp denne holdningen som gjorde at blant annet Zia ul-Haq ble så inspirert av ham. I en tid der India var under britenes styre hadde vestlige utdanningssystemer og vestlig

³⁷ Ibid.

³⁸ Ibid., 7.

³⁹ Ibid., 11.

⁴⁰ Akhbar, *Tinderbox*, 238-239.

⁴¹ Ibid., 245.

teknologi blitt introdusert i samfunnet. Dette førte til at mange muslimer følte at de ble kastet inn i noe ukjent som de måtte ta stilling til. Reaksjonene delte seg mellom det Mawdudi omtalte som de konservative, de moderne og de som representerte en islamsk renessanse. Han anså seg selv som en del av den sistnevnte, renessansen.⁴²

Den konservative reaksjonen var å klamre seg fast til historien og det man oppfattet å være opprinnelig Islam. De moderne muslimene ble inspirert av den vestlige innflytelsen som de mente var nødvendig for at muslimer skulle klare å holde følge med resten av verden. Islamsk renessanse med blant annet Iqbal og Mawdudi i spissen mente derimot at fornyelse måtte skje innenfor tradisjonen. Mawdudi sin rolle var å danne en bro mellom de konservative og de moderne og å gi klassisk Islam en ny formulering som kunne passe til de behovene som eksisterte i et moderne samfunn. Mawdudi mente at Ulama sin tilnærming til de moderne utfordringene var urealistisk fordi den benektet at verden er i stadig forandring.⁴³ De liberale moderne derimot hadde en tilnærming som Mawdudi anså som en forkledd måte å forlate Islam på.⁴⁴ Han måtte derfor finne en tilnærming til religionen som passet med både den moderne reaksjonen og den konservative reaksjonen, samtidig som han måtte være fullstendig tro mot det han definerte som essensen i Islam. I 1939 uttalte han seg om hvordan blant annet jihad var en essensiell plikt for alle muslimer:

”Islam is not the name of a mere ’Religion’, nor is Muslim the title of a ’Nation’. The truth is that Islam is a revolutionary ideology which seeks to alter the social order of the entire world and rebuild it in conformity with its own tenets and ideals. ’Muslims’ is the title of that ’International Revolutionary Party’ organised by Islam to carry out its revolutionary programme. Jihad refers to that revolutionary struggle and utmost exertion which the Islamic Nation/Party brings into play in order to achieve this objective”.⁴⁵

Mawdudi sin ideologi kjennetegnes blant annet ved at han mente at det var nødvendig med en regjerende islamsk orden i den islamske staten som ville regjere rettferdig og riktig i følge Islam. Han var opptatt av å finne måter som kunne hjelpe til med å redefinere det muslimske samfunnet. Det han var mest opptatt av, var hvordan makten skulle fungere. Han mente at

⁴² Mawdudi, *The Islamic Law and Constitution*, 18.

⁴³ Ibid., 19.

⁴⁴ Ibid., 20.

⁴⁵ Jackson, *Mawdudi and Political Islam*, 158.

makten skulle binde fortidens idealer til virkeligheten som var påvirket i det moderne Vesten. På denne måten ble det lettere å inkorporere de gode verdiene fra Vesten inn i definisjonen av Islam. Gjennom moderne institusjoner og teknologi mente han at muslimer hadde et verktøy til å repetere fortidens islamske storhet. Mawdudi sitt ideal var hovedsakelig et bilde av fortiden, innrammet i den moderne verden.⁴⁶ Det å avvise vestlig kultur samtidig som han brukte deres verktøy var definerende for Mawdudi sin islamske gjenoppblivning⁴⁷ og er også typisk for religiøs fundamentalisme.

Mawdudi var en kjent mann hvis ideer og tanker i form av hefter, bøker og journalistiske utgivelser var lest av omtrent alle som var interesserte i islamsk politikk, og det var flere som ble beveget av hans ideologi. Mawdudi inspirerte mange og er derfor viktig for utformingen av holdninger og tankesett til mange muslimer verden over og spesielt i Pakistan. Han er en av de mest leste muslimske ideologene på verdensbasis sammen med blant andre Sayyid Qutb. Han var viden kjent og respektert, men likevel hadde han åpent kritisert selveste Ulama, som for mange var essensen i det islamske samfunnet.

For å forstå tilblivelsen av blasfemiloven slik den er i dag, kan det være lurt å se på den samfunnsrelaterte konteksten som Mawdudi sine tanker og ideer tok form i. Det var en tid da det ble snakket mye om det muslimske fellesskapet og om hvordan dette skulle bevares. Mawdudi sine ideer ble til som et svar først på kolonialismen og britenes innflytelse og deretter hinduenes nasjonalistiske posisjon. Ideene hans ble altså utformet i en tid da kolonialismen var på vei ut og indisk nasjonal bevissthet var på vei inn. Hinduenes økende tilstedeværelse i alle samfunnsgrener gjorde det ekstra viktig for Mawdudi og andre som han å verne om muslimene sin identitet og det muslimske fellesskapet.

2.1.1 Familiens arv og tilknytning til Mughal-riket

Mawdudi sin familie hadde hatt nær tilknytning til Mughalene. Mawdudis bestefar på farssiden ved navn Mir Sayyid Hasan var en høyt respektert sufi pir⁴⁸ som både var lærd og ydmyk. Han hadde stor innflytelse og arbeidet nær hoffet til den siste Mughal herskeren Bahadur Shah Zafar. Mawdudi sin familie hadde også tilknytning til Mughalene gjennom

⁴⁶ Nasr, *Mawdudi and the Making of Islamic Revivalism*, 51.

⁴⁷ Nasr, *Mawdudi and the Making of Islamic Revivalism*, 53.

⁴⁸ En sufi pir er en spirituell mester med opphøyet status.

Mawdudi sin slekt på morssiden. Slekten hadde emigrert til India fra Tyrkia og hadde tjent under Mughalene som militære generaler. Dette hadde gitt dem status i Delhi og senere Hyderabad og de hadde derfra blitt ansett som en familie av adelige, prinser og landherrer. Posisjonen til Mawdudi sin familie ble redusert både politisk og sosialt da Mughal imperiet ble avsluttet.

Mawdudi var også i slekt med den tidligere nevnte reformisten og arkitekten av to nasjons teorien, Sir Sayyid Ahmad Khan, gjennom bestemoren på farssiden. Dette var også noe han kunne føle stolthet over⁴⁹ da Sir Sayyid Ahmad Khan var kjent for å promotere muslimsk nasjonalisme på subkontinentet.

I tillegg var Mawdudi sin bestefar på morssiden en skribent og poet som i 1862 hadde fått ansvar for alle utdanningsrelaterte anliggender i Hyderabad. Denne litterære og aristokratiske bakgrunnen var en del av arven som Mawdudi var så stolt over og som inspirerte ham til å begynne å skrive selv.⁵⁰

2.1.2 Mawdudi sin intellektuelle bakgrunn

Mawdudi sin utdanning og arbeidserfaring har mye å si for hvordan han ble påvirket av alt han opplevde. Mye av hans utgangspunkt og meninger har med den faglige bakgrunnen hans å gjøre. Han var en belest mann som etter hvert tilegnet seg mye kunnskap om både det tradisjonelle og det moderne. Han hadde studert språk og islamsk juss og historie samtidig som han hadde lest moderne filosofi og vitenskap.

Faren til Mawdudi hadde stor innflytelse på hans personlighet og oppførsel. Ahmad Hasan, som faren het, tok selv mye av ansvaret for utdanningen til sønnene sine. Han understreket viktigheten av etisk og god oppførsel og han var opptatt av å få barna til å forstå hvor de kom fra og hvilken arv de hadde. Han pleide ifølge Mawdudi å sitte ved sengekanten deres om kveldene og fortelle historier fra Islam og om viktige karakterer i islamsk historie, noe som fikk Mawdudi til å utvikle følelser for og respekt for religionen sin.

⁴⁹ Nasr, *Mawdudi and the Making of Islamic Revivalism*, 10.

⁵⁰ Ibid., 11.

Mawdudi sin tidlige utdanning bestod av språkstudier i urdu og persisk og etter hvert også arabisk med fokus på hadith, juss og logikk. Fag som vestlig vitenskap og engelsk var noe som faren hans hadde utelukket med vilje. Siden Ahmad Hasan henga seg til den mystiske tradisjonen, og dette påvirket familien på flere måter, ville Mawdudi utvikle sin egen religiøsitet og personlighet både inspirert av og i kontrast til faren. Han beundret bestandig sin fars engasjement i troen⁵¹, selv om dette førte til at han var mye borte fra familien og det gikk ut over jobben hans og dermed også i noen grad familiens livsstil.

Mawdudi tilegnet seg mye erfaring fra journalistisk arbeid og dette var med på å vekke lidenskapen hans for å skrive. Han arbeidet som journalist i avisen *Taj* i Jubalpur. Senere ble han tilbudt jobb som redaktør i avisen *Muslim* som var startet av Jam'iat-i Ulama-i Hind i 1921. Der jobbet han fram til 1923 da utgivelsene ble stoppet. Etter påvirkning fra religiøse personer i Jam'iat-i Ulama-i Hind bestemte Mawdudi seg i 1921 for å gå tilbake til studiene samtidig som han jobbet som redaktør for avisen. Han ville studere filosofi og arabisk, som han også hadde lært under oppfordring av sin far da han var yngre. De arabiske studiene denne gangen var i blant annet tafsir, fiqh, hadith og teologi.⁵²

Da Mawdudi reiste til Delhi i 1924, var det tydelig at han var blitt en ettertraktet mann for sine ferdigheter med pennen. Han fikk tilbud om å jobbe for en tidligere Khilafat aktivist i hans avis, men han fikk samtidig tilbud om å jobbe i avisen til Jam'iat-i Ulama-i Hind politikerens Mawlana Ahmad Sa'id sin avis *Al-Jam'iat* som skulle til å starte opp. Mawdudi valgte å takke ja til jobben i *Al-Jam'iat* og ble redaktør der i 1925.⁵³

Han fikk også *ijazah*, et sertifikat til å undervise i religionsvitenskap, året etter og ble dermed en 'alim, eller religiøs lærd innenfor Deobandi-bevegelsen. Deobandi-bevegelsen var en reformbevegelse som oppstod på 1800-tallet som et svar på britisk imperialisme. De mente blant annet at briteres innflytelse var en trussel for Islam på det indiske subkontinentet. De dannet skoler og fordypet seg i Hanafi lovskolens fiqh med fokus på *ijtihad*, selvstendig tolkning av lovskildene. Deobandi-bevegelsen var selvstendig og mottok finansiell støtte fra

⁵¹ Ibid., 12.

⁵² Ibid., 17.

⁵³ Ibid.

vanlige muslimer. Deres mål var å undervise muslimsk ungdom i islamsk kunnskap ved bruk av moderne undervisningsmetoder som var inspirert av britene.⁵⁴

Mawdudi hadde også dars-i nizami, som var islamske fag og tradisjonell utdannelse. Han kunne derfor ha arbeidet med Ulama, men dette var ikke noe han interesserte seg for. Han var skeptisk til deres metode som ble ansett for å være gammeldags og konservativ.⁵⁵ Han uttalte blant annet at: "...I do not have the prerogative to belong to the class of the Ulema. I am a man of the middle cadre, who has imbibed something from both the systems of education, the new and the old; and has gathered my knowledge by traversing both paths. By virtue of my inner light, I conclude that neither the old school nor the new is totally in the right..."⁵⁶

Mawdudi var absolutt inspirert av Deobandi-bevegelsen i sitt syn på Islam. Dette gjaldt spesielt hans syn på at forfallet i islamsk kultur var forårsaket av møtet med Vesten. Mawdudi hadde også til felles med Deobandi-bevegelsen at han var kritisk til det han anså som uislamsk praksis og uislamske grupper, som for eksempel ahmadiyya. Han delte også Deobandi-bevegelsen sine meninger når han argumenterte for sine politiske og etiske holdninger. Dette gjaldt blant annet i forhold til hvilke islamske tekster som var autentiske og hva som burde regnes som den absolutte ideelle historiske perioden i Islam.⁵⁷

2.1.3 Mawdudi og Khilafat-bevegelsen

Khilafat-bevegelsen startet i 1919 og var spesielt merkbar i India på Mawdudi sin tid fordi landet var preget av religiøse forskjeller innad. Tanken om et kalifat og ikke minst en styrende kalif virket samlende for muslimene både i India og i resten av den islamske verden.⁵⁸

Khilafat-bevegelsen var opptatt av anti imperialisme. De anvendte islamsk symbolikk for å fremme politiske poeng. De ønsket å forene de forskjellige variantene av Islam i India, og de

⁵⁴ Jackson, *Mawlana Mawdudi and Political Islam*, 28.

⁵⁵ Nasr, *Mawdudi and the Making of Islamic Revivalism*, 18.

⁵⁶ Jackson, *Mawlana Mawdudi and Political Islam*, 29.

⁵⁷ Ibid., 30.

⁵⁸ Ibid., 23.

arbeidet hovedsakelig for å gjenoppbygge kalifatet.⁵⁹ Dette appellerte til Mawdudi som ønsket at det skulle forekomme en renessanse av det han anså å være opprinnelig Islam.⁶⁰ Kalifatet hadde eksistert i forskjellige former siden Profeten Muhammeds død og fram til avskaffelsen i Tyrkia av den tyrkiske republikkens president Mustafa Kemal Atatürk i 1924.⁶¹ Ved slutten av første verdenskrig hadde Det Osmanske Riket, som hadde sete i Istanbul, mistet omtrent hele sitt herredømme. Med Versailles traktaten⁶² i 1919 var kalifatet så og si ved slutten og ble offisielt avsluttet i 1924.

I 1920 fikk Mawdudi tilbud om en journalist jobb i Jubalpur, som også var et sentrum for Khilafat-aktivister og var med på å gjøre Mawdudi mer engasjert i bevegelsen. På den korte tiden Mawdudi arbeidet i Jubalpur fikk han inspirasjon til å gå sin egen vei og bli selvsikker på egne ord og meninger.⁶³ I tillegg førte hans engasjement i Khilafat-bevegelsen til at han ble en tydelig anti-kolonialist, noe som igjen skulle bli tydelig i hans senere verker der han var kritisk til både indisk nasjonalisme og til britenes styre.

Mawdudi var kritisk til indisk nasjonalisme fordi han mente den var for sekulær og ikke kunne ivareta Islams verdier. I tillegg opplevde han at demokratiet i India ville ivareta hinduenes interesser framfor noe annet og derfor passet ikke nasjonalisme for Indias muslimer. Mawdudi konkluderte derfor med at demokrati ikke var noe for muslimer i India med mindre de hadde vært i flertall.⁶⁴ Dette førte Mawdudi på en vei videre til å fordype seg i Islam og til å søke sin gjenoppblivning av religionen og ikke minst søke å kunne skape en islamsk stat.

Mawdudi nektet å se kalifatet som beseiret og mente heller at det burde bygges opp på nytt av utelukkende religiøse grunner. Jobben som journalist var ikke lenger tilstrekkelig for å oppnå de målene han hadde satt for seg og etter ti år som journalist sluttet han i 1928 i Al-Jam'iat. En kan også spekulere i om hans nye visjoner var i strid med hans arbeidsgiver sine som var

⁵⁹ Nasr, *Mawdudi and the Making of Islamic Revivalism*, 19.

⁶⁰ Ibid., 55.

⁶¹ Jackson, *Mawlana Mawdudi and Political Islam*, 23.

⁶² Versailles traktaten var en fredsavtale som ble opprettet etter første verdenskrig. Den ga blant annet Tyskland mye av skylden for krigen og inneholdt restriksjoner ift. erstatninger osv.

⁶³ Nasr, *Mawdudi and the Making of Islamic Revivalism*, 16.

⁶⁴ Ibid., 20.

medlem i Jam'iat-i 'Ulama-i Hind; en politisk bevegelse som blant annet fremmet demokrati i form av indisk nasjonalisme og dermed ville være til hjelp for hinduene på sikt.⁶⁵

Engasjementet i Khilafat-bevegelsen hadde stor innvirkning på Mawdudi, og han lærte mye om Vesten og politikk, sosial mobilisering, nytten av islamske slagord og politisk propaganda og ikke minst verdien av å gjeninnføre kalifatet og å samle Islam i India. Disse erfaringene skulle prege hans videre politiske tankegang og være med på å farge kjernen i hans egne ideologier om islamsk nyoppvåkning og tanker om islamsk storhetstid.

2.1.4 Mawdudi sin islamske ideologi

Islam var mer enn en religion for Mawdudi. Det var en livsstil og en ideologi som hadde som høyeste mål å samle hele verden. Islam burde være en komplett livsstil og Mawdudi mente at den islamske verden nylig var blitt frigjort fra politisk slaveri og derfor var moden for en gjenoppblivning.⁶⁶

Etter hvert som India forandret seg, forstod også Mawdudi at det beste ville være en egen stat for muslimer, selv om han i utgangspunktet ikke hadde ønsket det. Da Pakistan ble opprettet og det var en sekulær elite som stod i spissen for landets framtid, ble det enda mer viktig å jobbe for det en islamsk stat burde være ifølge ham. Mawdudi begynte å jobbe for et islamsk Pakistan som var alt annet enn det Jinnah ønsket, der religion og politikk skulle være sammenflettet og Sharia skulle være den eneste gyldige lovkilde. Målet for Mawdudi var å skape et nytt islamsk samfunn, en ny umma som måtte begynne i liten skala med Pakistan, men som skulle utvides til å omfatte hele den muslimske verden.⁶⁷

Mawdudi sin begeistring for de samme ideene som Khilafat-bevegelsen stod for lå ikke bare i hans interesse for religion, men også i hans interesse for historie.⁶⁸ Han var opptatt av Islams historie og mente at den var relevant for de problemene som muslimer møtte på i samtiden. Kalifatet var en attraktiv institusjon å gjenetablere. På lik linje med Mughal imperiet som hadde sin storhetstid i India, bestod kalifatet som en helhetsbetegnelse også av en rekke

⁶⁵ Ibid., 21.

⁶⁶ Mawdudi, *The Islamic Law and Constitution*, 1.

⁶⁷ Jackson, *Mawdudi and Political Islam*, 79.

⁶⁸ Nasr, *Mawdudi and the Making of Islamic Revivalism*, 20.

muslimske herskere som ble avsluttet mye på grunn av innblanding fra Vesten. Kalifatets kollaps i 1924 gikk sterkt inn på Mawdudi og samme år ble også Khilafat bevegelsen avsluttet. Det bitre nederlaget med kalifatets kollaps førte til at Mawdudi ble skeptisk til Vesten og nasjonalisme og han hevdet at nasjonalisme var for sekulært til å noensinne kunne ivareta Islam som religion sine interesser.⁶⁹

2.1.5 Mawdudi sin jihad

Islamsk fundamentalisme oppstår som regel som en respons mot nasjonalstaten som politisk struktur. Fundamentalistiske religiøse holdninger kan oppstå som en reaksjon på moderne utfordringer som for eksempel sekularisme.⁷⁰ For Mawdudi var dette tilfellet etter at Pakistan ble opprettet og han ble en motpart for den sekulære Jinnah. Mawdudi var opptatt av å gjøre rede for hva ordet *Jihad* innebærer og i sitt hefte *Jihad fil Islam* gikk han dypere inn på hvordan selve begrepet burde bli forstått. Han forklarte at jihad var en ikke-voldelig kamp hvert enkelt menneske måtte kjempe med seg selv. Mennesket skulle strebe etter å nå sitt ytterste potensial i samsvar med Guds vilje.

Mawdudi var helt klart misfornøyd med at ordet ble oppfattet som væpnet krig i blant annet den vestlige verden, og han svarte på den vestlige oppfatningen av ordet ved å kritisere britene og franskmennene for kolonitiden.⁷¹ Han hevdet at jihad for mange nærmest hadde blitt synonymt med 'religiøs galskap', og at den ikke-muslimske oppfatningen av jihad var blitt til en generalisering om at muslimer aldri gjorde noe annet enn å krige.⁷² Han var veldig opptatt av å rette opp dette inntrykket. Mawdudi beskrev Islam som et revolusjonerende konsept og en ideologi hvis mål var å revolusjonere verdens sosiale orden ved å omforme den i forhold til Islams egne idealer. Jihad var det begrepet som ble brukt av islamske reformister for å påkalle denne revolusjonen. Mawdudi hevdet at Islams sanne oppgave var å fjerne menneskenes styre over menneskene og å etablere et Guds kongerike på jord. Å hengi sitt liv til dette målet var det han kalte *jihad*.⁷³

⁶⁹ Ibid., 20.

⁷⁰ Torkel Brekke, *Hva er Fundamentalisme* (Universitetsforlaget, 2007) 11.

⁷¹ Sayyid Abul Ala Mawdudi, *Jihad fil Islam* (Islamic Publications (Pvt) Ltd., Lahore, Pakistan, 1974), 1.

⁷² Ibid.

⁷³ Jackson, *Mawdudi and Political Islam*, 160.

Mawdudi gjorde også et poeng ut av språket med at jihad ikke betydde 'krig', slik som de arabiske ordene *harb* eller *qital* er en mye bedre oversettelse for. Jihad var mer synonymt med 'streben' og begrepet skulle forstås som at man strekker seg til sitt absolutt ytterste for en sak.⁷⁴ Det var et behov for ordet jihad fordi andre ord, som for eksempel krig, alltid handlet om materialistiske og egoistiske mål, mens jihad eller streben i Islam derimot handlet om å oppnå Guds vilje, både for seg selv og for alle andre.

Islam var ifølge Mawdudi opptatt av det beste for menneskeheten i sin helhet og målet var at religionen skulle få autoritet over hele kloden. Jihad kunne også være å bruke ord i form av tale eller tekst for å påvirke eller forsøke å overbevise andre mennesker om budskapet i Islam. Det var ment som en kamp for Guds sak, som gode muslimer moralsk sett burde støtte. Mawdudi siterte Koranen hyppig for å understreke hvordan Islam kaller på menneskene;

”O, People! Submit totally to Allah alone Who has created you.”⁷⁵

Mawdudi sin jihad inkluderte også å holde religion og politikk samlet. Det politiske, religiøse, sosiale og det økonomiske var forskjellige deler av samme system ifølge han;

”Of all the factors of social life which impinge on culture and morality, the most powerful and effective is government, the objective of Islamic Jihad is to put an end to the dominance of the un-Islamic systems of governments and replace them with Islamic rule”.⁷⁶

2.1.6 Mawdudi sin islamske stat

Mawdudi var som nevnt tidligere, opptatt av å understreke at den islamske staten kunne fungere som et demokrati ved at folket skulle velge lederen. Han bruker mye tid på å utforme og forklare den ideelle islamske staten i sine verk. Mawdudi sin islamske stat kan på enkelte områder sammenlignes med den tilstanden som Pakistan befant seg i under Zia ul-Haq, selv om Mawdudi la større vekt på demokratiske mekanismer i sin tenkning enn det som ble praktisk politikk under Zia ul-Haq. Felles for begge var tanken om at Gud alltid burde ha den høyeste autoritet i staten.

⁷⁴ Mawdudi, *Jihad fil Islam*, 5.

⁷⁵ Ibid., 10.

⁷⁶ Jackson, *Mawdudi and Political Islam*, 128.

Mawdudi sine argumenter for at den islamske staten kunne være naturlig demokratisk, dukket blant annet opp i forbindelse med at han ville gjøre den forenlig med den generelle vestlige oppfatningen av hvordan en stat skulle fungere.⁷⁷ Mawdudi sin egen erfaring med demokrati som politisk institusjon var ikke positiv slik den var blitt introdusert for han under britene. Demokratiet som britene innførte i India klarte ikke å overbevise de indiske muslimene. Demokratiet i India ivaretok hinduenes interesser framfor muslimenes interesser, på grunn av befolkningsfordelingen. Dette var blant annet med på å få Jinnah til å hevde at en sekulær stat bare ville fungere for muslimene i en muslimsk stat.⁷⁸

Mawdudi gjentok ofte hvor viktig det var at muslimer oppførte seg fredelig til enhver tid og at det aldri var på sin plass å trekke våpen med mindre det var absolutt nødvendig. I tillegg fremgår det tydelig av hans tekster at han mente at Islam var en religion som stod over alle andre religioner og at andre religiøse grupper i en islamsk stat måtte akseptere dette. På denne måten oppfordret han til et religiøst hierarki, samtidig som at han tok avstand fra vold, hvilket i praksis kunne blitt problematisk. I tillegg ble Mawdudi sin islamske stat kritisert for å være autoritær fordi han mente at Gud skulle ha høyeste makt uansett, til tross for at han selv anvendte begrepet demokrati. Mawdudi kunne ofte vise til upålitelige hadither for å rettferdiggjøre sin ideologi når han ikke klarte å finne gode argumenter i Koranen. I slike tilfeller kan han oppleves som noe problematisk.⁷⁹ Mawdudi kan også være vanskelig å forstå fordi han kunne si noe og litt senere hevde noe annet, som for eksempel at alle muslimer i en islamsk stat skulle være likestilte, for så å gå i dybden om at kvinner ikke har kapasitet til å ha samme rolle i samfunnet som menn.⁸⁰

Mawdudi var opptatt av at Islam ga mennesket retningslinjer for livet på jorden. Islam og menneskets natur var forent og for at mennesket skulle leve i harmoni med sin egen natur måtte det leve i henhold til Sharia. Dersom mennesket valgte å ikke følge Islam ville det føre til moralsk forfall. Mawdudi var nøye på at menneskene måtte følge Sharia. Han anså Sharia som den viktigste lovmessige institusjon som ingen burde bryte, og dersom man ikke fulgte

⁷⁷ Nasr, *Mawdudi and the making of Islamic Revivalism*, 84.

⁷⁸ Ibid., 85.

⁷⁹ Jackson, *Mawdudi and Political Islam*, 111.

⁸⁰ Ibid., 134.

Sharia hadde man ikke kjærlighet for Gud og Profeten Muhammed ifølge han.⁸¹

Gjennomgående i hans arbeid er grunntanken om at familien skal representere kjernen i samfunnet. Den islamske staten skulle alltid fremme familieverdier og familien var helt sentral dersom et menneske skulle leve et godt moralsk liv. Mawdudi fokuserte på moral og autoritet, og han mente at alle muslimer kunne ha rett til å styre i samfunnet uavhengig av hvilket sjikt de kom fra.

Muslimer kunne ikke og burde ikke som muslimer ønske seg noe annet enn en islamsk stat ifølge Mawdudi. For det første var den religiøse og intellektuelle bakgrunnen til den islamske verden helt annerledes enn den til den vestlige verden, og derfor burde man ikke anvende vestlige institusjoner i den islamske verden. Vesten hadde ingen forståelse eller respekt for hva islam dreide seg om.⁸² For det andre hadde den vestlige verden preget mange nok muslimer og slik påvirket dem til å kalle seg moderne og sette pris på vestlige metoder fremfor å velge sin egen kulturelle og intellektuelle tradisjon. For Mawdudi var det trist at makten fra de imperialistiske britene hadde gått videre til slike moderne muslimer som ikke tok like mye hensyn til tradisjonene i sin egen religion. Siden de politisk vestlig orienterte og moderne muslimene hadde tatt over mye av makten etter imperialistene, var det desto viktigere for Mawdudi å legge fram en nøyaktig presentasjon av Islam sin sak og Islam sitt budskap.⁸³

Mawdudi forklarte selv hvordan han ville tilpasse Islam til den moderne tiden på denne måten: "We aspire for Islamic renaissance on the basis of the Qur'an. To us the Qur'anic spirit and Islamic tenets are immutable; but the application of this spirit in the realm of practical life must always vary with the change of conditions and increase of knowledge.... Our way is quite different both from the Muslim scholar of the recent past and modern Europeanized stock. On the one hand we have to imbibe exactly the Qur'anic spirit and identify our outlook with the Islamic tenets while, on the other, we have to assess thoroughly the developments in the field of knowledge and changes in conditions of life that have been brought during the last eight hundred years; and third, we have to arrange these ideas and laws of life on genuine Islamic lines so that Islam should once again become a dynamic

⁸¹ Ibid., 47.

⁸² Mawdudi, *The Islamic Law and Constitution*, 2.

⁸³ Ibid., 3.

force; the leader of the world rather than its follower”.⁸⁴

2.1.7 Mawdudi og religiøse minoriteter

Det er viktig å kjenne til Mawdudi sine tanker om religiøse minoriteter da disse kan ha spilt en rolle i det ideologiske bakteppet som har ført til at blasfemilovene ble etablerte. Mawdudi fokuserte mye på grupper i samfunnet og var ikke like opptatt av enkeltindivider. Han delte det pakistanske folket inn i fire grupper: muslimske menn, muslimske kvinner, dhimmier og ikke-muslimer. De to gruppene dhimmier og ikke-muslimer inkluderte både menn og kvinner. Ahmadiyya-muslimer ble regnet som en del av den siste gruppen og blir presentert enda nærmere litt senere i oppgaven. Mawdudi var sterkt i mot at ahmadiyyaer skulle kalle seg muslimer, og han uttalte seg ofte om dette, deriblant i sitt omstridte verk som er dedikert til nettopp denne problematikken; *the Qadiani Problem*. Han skrev også *The Finality of Prophethood* som var et annet verk med oppfordringer rettet mot ahmadiyya.

The Qadiani Problem er et hefte der Mawdudi forsvarte Ulama sitt forslag i 1953 om at ahmadiyya ikke skulle få lov til å kalle seg muslimer. De skulle bli ansett som en ikke-muslimsk minoritet.⁸⁵ Heftet fikk navnet *The Qadiani Problem* fordi ahmadiyya-bevegelsen sin grunnlegger kommer fra byen Qadian. Mawdudi hevdet her at det var ahmadiyyaene som ønsket å distansere seg fra andre muslimer ved at de hadde tillatt en profet etter Profeten Muhammed, og ikke andre muslimer som ville skille seg fra dem. Mawdudi går direkte til angrep mot ahmadiyya-bevegelsen i *The Qadiani Problem* og hevder at de ikke burde tolereres i samme grad som andre muslimske minoritetsgrupper. Han hevder i verket at:

”This cutting of ties is not merely of an academic nature confined to speeches and writings. It has been translated into action, and millions of people in Pakistan are witness to its practical demonstrations to the effect that Qadianis have, as a matter of fact, severed religious and social relations with the Muslims and have organised themselves into a separate and distinct Ummat. The position being what it is, what reason on earth could there be to thrust Qadianis upon Muslims and forcibly tie them with the Muslim community? Why should not the fact of

⁸⁴ Nasr, *Mawdudi and the Making of Islamic Revivalism*, 51.

⁸⁵ Jackson, *Mawdudi and Political Islam*, 36.

their separation be constitutionally recognised which has been there, in theory as well as in practice, for the last fifty years or so?...”⁸⁶

I *The Finality of Prophethood* er Mawdudi gjennomgående opptatt av å understreke at Muhammed var den siste Profeten. Han viser særlig til den arabiske betegnelsen *Khataman Nabiyyeen*, og forklarer språklig at dette betyr en avslutning av profetene etter Muhammed.⁸⁷ Han er veldig opptatt av å studere ordet *Khataman* for å forsikre leseren om at dette ikke kan bety noe annet enn en avslutning, hvilket må indikere at Muhammed er Guds siste profet. Deretter argumenterer han mot ahmadiyyaene sitt krav på en ny profet ved å hevde at dersom det skulle ha kommet en profet etter Muhammed hadde dette vært informert om i Koranen.⁸⁸ I tillegg reiser han spørsmålet om hvorvidt en ny profet er nødvendig i hans tid og trekker en konklusjon om at det ikke er det. Til sist argumenterer han med at Gud har fullført sitt oppdrag gjennom Muhammed og derfor er det ikke plass til flere profeter.⁸⁹ I forordet til *The Finality of Prophethood* skriver Mawdudi blant annet at:

”Of all the conspiracies hatched against Islam in modern times, the most dangerous is a false claim to Prophethood made in the beginning of this century... It is also imperative that all doubts and skeptical notions about the final ministry of Prophet Muhammad (peace be upon him) should be dispelled through reason and logic. This booklet has been prepared to serve this very purpose... It is hoped that a study of this booklet will not only immunize people who have not been contaminated with this malady but would also make the truth manifest to the right-minded persons among those who have received some of its germs. However, those who have fallen victim to falsehood and are impervious to all reason – for them, hope and salvation lies only with Allah.”⁹⁰

Mawdudi hadde i sine taler og utgivelser laget et slags grunnlag for hvordan han mente at religiøse minoriteter burde leve i den ideelle islamske staten. I Pakistan mente han at religiøse minoriteter burde få leve i fred og få frihet til å praktisere sin religion slik de ville, men de måtte innfinne seg med et islamsk styresett og leve etter og forholde seg til islamske lover.

⁸⁶ Ibid., 37.

⁸⁷ Jackson, *Mawdudi and Political Islam*, 38.

⁸⁸ Ibid., 39.

⁸⁹ Ibid., 40.

⁹⁰ Ibid., 38.

De måtte til enhver tid respektere Islam. Forskeren Roy Jackson hevder at dagens Pakistan har hatt problemer med å definere og utarbeide islamsk lov og viser til blasfemiloven som et eksempel på dette. Han kritiserer Mawdudi for at han ikke diskuterte minoritetenes stilling i det pakistanske samfunnet på en grundig måte.⁹¹

Mawdudi sine tanker er skrevet ned i tekster som redegjør for hvordan han mente at Pakistan lovmessig skulle fungere, både i forhold til religiøse minoriteter og i forhold til andre relevante statlige spørsmål. Ifølge Mawdudi skulle religiøse minoriteter, eller *dhimmier*, som var en vanlig betegnelse på religiøse minoriteter i et islamsk område fra gammelt av, betale en beskyttelsesskatt kalt *jizya* til staten for å kunne bo og praktisere fritt.⁹² Dhimmier ville bli respektert og likestilt så langt det lot seg gjøre. I en islamsk stat måtte derimot lederen og andre roller med høy autoritet besittes av muslimer. Derfor kunne ingen dhimmier for eksempel bli statsminister. En kritikk av Mawdudis tenkning om minoriteter vil være at religiøse minoriteter kan bli diskriminert blant annet i forhold til arbeid og utdanning. Sosiale følger for folk med dhimmi-status kan også være at de generelt blir sett ned på og regnet for å være mindreverdige borgere.⁹³

Siden Mawdudi var motstander av vold, passet det han bedre å bruke pennen for å dele sine tanker om ahmadiyya bevegelsen og hvordan Pakistan ville bli best som en islamsk stat. For mange virket disse tekstene harmløse, men for ahmadiyya samfunnet ble det oppfattet som et direkte angrep på deres tro og livsstil. I tillegg var det mange andre som lot seg påvirke av tankene til Mawdudi og delte hans irritasjon. Slik var tekstene hans med på å skape uro mellom ahmadiyyaer og andre muslimer, og i 1953 ble han faktisk fengslet og dømt til døden for å ha skrevet *The Qadiani Problem*, selv om heftet i seg selv aldri ble forbudt. Den politiske situasjonen i landet og folkets syn på ahmadiyya ble gradvis mer radikale og fiendtlige. Etter hvert ble dommen til Mawdudi endret fra dødsdom til livstid og til slutt ble hele dommen annullert. Våren 1955 ble Mawdudi løslatt fra fengsel fordi den loven som han opprinnelig hadde blitt dømt under, var blitt fjernet. Året etter ble en ny grunnlov etablert der

⁹¹ Ibid., 148.

⁹² Obligatorisk beskyttelsesskatt for religiøse minoriteter i en islamsk stat. Ordets opprinnelse er fra middelalderen.

⁹³ Sookhdeo, *A people betrayed*, 181.

Pakistan blant annet ble kalt en Islamsk republikk.⁹⁴ Slik hadde Mawdudis tankegods begynt å få mer innflytelse over hvordan Pakistan skulle fungere.

Situasjonen til ahmadiyyaene forverret seg raskt og kulminerte noen år senere med lovparagrafen mot ahmadiyyaer som slo fast at de ikke lenger hadde lov til å kalle seg muslimer. Etter hvert ble loven endret i en mer radikal retning der ahmadiyyaer ikke lenger hadde lov til å preke offentlig og dermed ikke lenger kunne kalle til bønn. Snart ville også andre restriksjoner for religiøse minoriteter komme inn i samfunnet, deriblant obligatoriske krav om å krysse av for hvilken religiøs gruppe man tilhører på flere viktige papirer, pass og id-kort. Det alternativet for å krysse av for muslim som blir gitt på slike dokumenter, tar alltid avstand fra ahmadiyya-samfunnet i en parentes. Dermed kan ikke ahmadiyyaer krysse av for at de er muslimer.⁹⁵

2.1.8 Jamaat-e-Islami

Mawdudi er sentral for utviklingen av Islam som politisk ideologi og i 1941 opprettet han det politiske partiet Jamaat-e-Islami. Da Mawdudi valgte å støtte opprettelsen av Pakistan og delingen av India var et faktum, ble partiet hans delt i en indisk del og en pakistansk del. Han valgte selv å bli med til Pakistan og ha kontroll over partiet der.

Da Pakistan mistet Øst-Pakistan og Zulfikar Ali Bhutto kom til makten i 1971, intensiverte Jamaat sin politiske aktivisme.⁹⁶ Tidlig i 1973 krevde Jamaat sin daværende leder at hæren skulle utføre et kupp mot Bhutto for å gjøre ende på hans liberalistiske og sosialistiske blasfemi, som han kalte det.⁹⁷ Mawdudi var ikke lenger Amir⁹⁸ i Jamaat på dette tidspunktet, men i 1977 kom han tilbake i rampelyset for å være med på å fjerne Bhutto fra politikken. Bhutto selv har omtalt Mawdudi som hjernen bak motstandsbevegelsen til regjeringen hans.⁹⁹ Senere samme år ville Mawdudi og Jamaat få viljen sin da Bhutto ble henrettet, og den militære generalen Zia ul-Haq kom til makten.

⁹⁴ Mawdudi, *The Islamic Law and Constitution*, 31.

⁹⁵ Sookhdeo, *A people betrayed*, 234.

⁹⁶ Nasr, *Mawdudi and the Making of Islamic Revivalism*, 45.

⁹⁷ Akhbar, *Tinderbox*, 252.

⁹⁸ En leder i Jamaat-e-islami har alltid tittelen *Amir*.

⁹⁹ Nasr, *Mawdudi and the Making of Islamic Revivalism*, 46.

Zia ul-Haq fant Mawdudi inspirerende og ga ham status som senior statsmann og søkte hans rådgivning. Han lot også Mawdudi sine tekster få pryde forsidene til landets aviser. Mawdudi støttet Zia ul-Haq sine politiske avgjørelser, inkludert kuppet mot Bhutto. Mawdudi støttet også Zia sin islamiseringsprosess. Han anså Zia som et friskt pust som ville gi han mer tilgang til makten og mere innflytelse i det pakistanske samfunnet. Med Zia ul-Haq i ledelsen var Mawdudi ett skritt nærmere å få realisert sin visjon for Pakistan om å skape en islamsk stat.¹⁰⁰

Jamaat arbeidet hele tiden mot at Pakistan skulle bli en sekulær stat og mot Bhutto og hans sosialistiske visjoner. Jamaat var også pro Khilafat og var tilstedeværende i mange grener av samfunnet med flere underorganisasjoner, blant annet dedikert til veldedig arbeid. Under Zia ul-Haq fikk Jamaat autoritet til å ta affære dersom folk ikke ville lytte til hans regjering. Partiet hadde på et tidspunkt kontroll over pressen, industriell produksjon, vannkraft og andre naturressurser i Pakistan og de fikk dermed muligheten til å blant annet påvirke landets økonomi.¹⁰¹ Med tiden viste det seg imidlertid at Jamaat og Zia ul-Haq sine visjoner var noe ulike og de gikk på mange måter hver sin vei, men dette var etter at Mawdudi var død.

2.2 Bhutto sitt bidrag til islamiseringen av Pakistan

Zulfiqar Ali Bhutto la mye til rette for at etterfølgeren Zia ul-Haq kunne få gjennom en islamisering av Pakistan. Han var sekulær og leder for det politiske partiet Pakistan Peoples Party, eller PPP, og han var en sekulær mann som tok noen avgjørende beslutninger for Pakistan i løpet av sin karriere, deriblant erklæringen om at ahmadiyya-samfunnet ikke kunne kalle seg muslimer.

Bhutto var ikke religiøst konservativ, men var mer vestlig orientert, og drakk for eksempel alkohol. Han ble et offer for press fra religiøse konservative og gjorde alt for å få støtte av folket. Dette førte til at politikken hans etter hvert tok en noe mer konservativ religiøs retning. Han ønsket å være en god representant for folket og er blant annet kjent for sitt politiske uttrykk "*Roti, kapda, makan*" som betyr "*Mat, klær og husly til folket*".¹⁰²

¹⁰⁰ Ibid.

¹⁰¹ Akhbar, *Tinderbox*, 259.

¹⁰² Ibid., 251.

Da Bhutto erklærte at medlemmer av ahmadiyya-bevegelsen ikke kunne kalle seg muslimer var det fordi han følte seg presset av konservative religiøse og av store deler av folket. Disse hadde lenge vist irritasjon over at ahmadiyya-bevegelsens anvendte betegnelsen 'muslim' på seg selv. Han var veldig opptatt av å ha de islamske politiske partiene på sin side.¹⁰³ Bhutto sitt aller viktigste bidrag til islamisering var imidlertid å introdusere Zia ul-Haq, som ble gjort til leder for militæret under Bhutto sin regjering. Dette ga Zia ul-Haq etter hvert muligheten til å utføre kuppet mot Bhutto som til slutt førte til hans død.

2.3 Islamiseringen av Pakistan tar fart

I Pakistans *Objectives Resolution* som ble lagt fram i 1949, ble ikke-muslimske borgere lovet de samme fundamentale rettigheter som landets muslimske borgere. I den første grunnloven som ble etablert i 1956 derimot ble staten for første gang kalt *Islamic Republic of Pakistan*, hvilket blant annet innebar at bare en muslim kunne bli president. Som nevnt tidligere tok Mawdudi på seg æren for dette. Denne grunnloven hadde også krav om at presidenten innen ett år måtte oppnevne en forsamling som kunne bringe alle eksisterende lover i landet til å samsvare med islamske prinsipper.¹⁰⁴

Innen neste grunnlov ble etablert i 1973, hadde Islam blitt erklært som statsreligion i Pakistan. Grunnloven av 1973 hevdet også at statsministerrollen måtte besittes av en muslim. Dermed var både edsavleggelsen som president og statsminister gjort slik at de måtte love at de var muslimer og at de trodde på Islam og ville arbeide for å drive staten etter kravene fra Koranen og Profetens Sunnah.¹⁰⁵ På denne måten tok islamiseringen av landet fart.

2.4 Guds general Muhammed Zia ul-Haq

Muhammed Zia ul-Haq var den lederen som Mawlana Mawdudi og Jamaat-e-Islami hadde ventet på for Pakistan. Han var en leder som kunne sette Islam i fokus og sørge for at det pakistanske samfunnet ble rensset for alle ytre påvirkninger. Zia ul-Haq sa også selv at hans mål var å rense landet fra all sekulær og fremmed innflytelse, og han anså at det var Gud som

¹⁰³ Jackson, *Mawdudi and Political Islam*, 163.

¹⁰⁴ Gabriel, *Christian Citizens in an Islamic State*, 27.

¹⁰⁵ Ibid.

hadde gjort ham til leder. Blasfemiloven i Pakistan ble endret under Zia ul-Haq sitt regime og det er disse endringene som er gjeldende i dag.

Etter at det ble bestemt at ahmadiyyaer ikke lenger kunne kalle seg muslimer ble det umiddelbart vanskeligere for dem å leve i Pakistan. Paragraf 298 av straffeloven ble utvidet til å handle om ahmadiyya og var med på å diskriminere og begrense mulighetene for medlemmer av ahmadiyya-samfunnet. I dag er de den religiøse gruppen som er hardest rammet av blasfemilovene.

Etter at Bhutto mistet makten var det Zia ul-Haq som ble statsminister. Han hadde kontroll i Pakistan fra 1976, og han var president fra 1978 til 1988. Han var med på å få Bhutto hengt og det er mange som gir ham utelukkende skylden for den hendelsen. Bhutto sin popularitet skremte Zia ul-Haq og han arrangerte derfor slik at det ikke ble noe demokratisk valg mellom han og Bhutto i 1977 slik som det pakistanske folket opprinnelig var blitt lovet. Han forsvarte dette med at Gud ikke hadde gitt menneskene noen instruksjoner på hvordan et demokrati skulle fungere. Året etter kuppet mot Bhutto ble han president og han holdt ikke et eneste rettferdig valg gjennom hele sin karriere.¹⁰⁶

Bare dager etter kuppet mot Bhutto begynte Zia å gjøre endringer som styrte landet i en langt mer radikal retning. Han påbød blant annet spisesteder å være stengt under Ramadan og i rettssalene innførte han Sharia-domstoler. Etter hvert introduserte han også islamske straffelover for *hudud*¹⁰⁷ handlinger som tyveri, utroskap og inntak av alkohol. På denne måten begynte han med det han selv kalte en ”rensing” av landet.

2.4.1 Mawdudi sin disippel

For Zia ul-Haq var Mawlana Mawdudi og det politiske partiet Jamaat-e-Islami viktige inspirasjonskilder. Han satte pris på islamske verdier og begynte raskt å alliere seg med landets fremste religiøse ledere. Han endret blant annet mottoet til det pakistanske militæret til ”*Iman, Taqwa, Jihad fi sabil Allah*” som betyr ”Tro, Hengivelse og Jihad i Guds navn”. Religionen skulle være en del av militæret, og dette gjorde han ved å etablere regler om at alle i militæret måtte ha regelmessig bønn, alle treningsprogram skulle ha islamske

¹⁰⁶ Akhbar, *Tinderbox*, 256.

¹⁰⁷ Handlinger som er forbudte ifølge Islam.

grunnsetninger og han fikk arrangert bønnehaller for alle militære enheter.

Islamiseringsprosessen var med på å styrke makten og posisjonen han hadde fått fordi det blant annet førte til at Ulama og andre religiøse ledere ga ham full støtte.

Zia ul-Haq erklærte unntakstilstand i Pakistan umiddelbart etter at han kom til makten og i november 1979 redegjorde han for hvordan den nye islamske republikken Pakistan skulle være. Kvinner sine rettigheter skulle endres og reformuleres, bare muslimer ville få stemmerett, presidenten skulle få en sterkere rolle enn tidligere og hæren skulle ha en mer politisk rolle. Han var også opptatt av å islamisere utdanningen. Det ville blant annet bety en endring av historiefaget til å være negativt til hinduisme og til India generelt. India og hinduer ble gjort til karikaturer og fremstilt som demoniske, uvitende og feige.¹⁰⁸ Historiebøker skulle endres slik at alt som skjedde på Pakistans landområder før år 712, da araberene Muhammad bin Qasim brakte Islam til kontinentet, ble fjernet.

Zia sitt største ønske var at den sosiale orden i samfunnet skulle være slik det var i Profeten Muhammed sin tid. I likhet med Mawdudi mente han at tidlig islamsk historie var et ideal for å skape et perfekt samfunn. Han gjorde krav på autoritet ved å vise til Koranen og hadithene. Han mente at så lenge han som statsoverhode fulgte Gud var det obligatorisk for folket å adlyde ham, for slik styrer en kalif og kalifatet var et ideal. Ideen om at kalifatet var et ideal for samfunnet og for den islamske verden finner vi også hos Mawdudi.

2.4.2 En militær mullah

Zia blir beskrevet som en motstridende blanding av mullah¹⁰⁹ og militær. Han kunne lett avbryte viktige møter for å be *namaaz*¹¹⁰ og slo hardt ned mot de som var kristne i landet selv om han nøt godt av støtte fra det hovedsakelig kristne USA for sin jihad mot Sovjetunionen.¹¹¹ Han finansierte afghanske væpnede islamistgrupper og var i kontakt med ledere over hele verden. Han hadde også et tett politisk forhold til USA. Zia var uten tvil en mann med mange sider. I 1988 styrtet flyet hans på mystisk vis. Han døde i ulykken og det er mange som mener at han var utsatt for et attentat.

¹⁰⁸ Akhbar, *Tinderbox*, 264-265.

¹⁰⁹ Religiøs lærd.

¹¹⁰ Den islamske bønne; en av Islams fem søyler. Namaaz skal bes fem ganger om dagen.

¹¹¹ Akhbar, *Tinderbox*, 266-267.

Zia ul-Haq og Mawlana Mawdudi var begge opptatt av å islamisere samfunnet på sin egen måte, med historien som modell, men med moderne verktøy til hjelp. De var begge opptatt av at Sharia skulle anvendes som lovkilde og de var begge opptatt av at Gud skulle være samfunnets høyeste autoritet. Zia ul-Haq forsvarte blant annet at han ikke lot det gå til et rettferdig valg mellom han og Bhutto med at Gud ikke hadde gitt noen retningslinjer for hvordan et demokrati skulle fungere. På denne måten kunne en islamsk stat bli som Pakistan ble under Zia ul-Haq; mer som et diktatur. Han kunne forme det som han selv ville fordi han mente at han hadde fått makten av Gud.¹¹² Mawdudi laget et grunnlag for den islamske staten, mens Zia ul-Haq iverksatte den i praksis. Med Zia ul-Haq sine institusjonelle og islamske endringer av samfunnet er det de religiøse minoritetene i landet som har måttet lide mest.

Mawdudi sin islamske stat skulle opprinnelig ikke trekkes innenfor noen nasjonale grenser, men var ment for hele ummaen. Selv om han hevder at Gud skulle ha autoriteten i den islamske staten, så argumenterte han for at den ville være demokratisk fordi lederne skulle bli valgt av folket. Han omtalte det blant annet som et demokratisk kalifat.¹¹³ Under Zia ul-Haq ble det lovet demokratiske valg, uten at disse løftene ble fulgt opp. Som vi har sett, argumenterte Zia ul-Haq for at han hadde fått makten av Gud og at Gud ikke hadde gitt menneskene klare linjer for hvordan et demokrati skulle fungere. Derfor var ikke Zia ul-Haq sitt styre like demokratisk som Mawdudi ideologisk sett hadde argumentert for, men det var Gud som fikk høyeste autoritet gjennom Zia ul-Haq og på denne måten ble det i det minste en del av Mawdudis ideologi realisert.

”Teo-demokrati” var det begrepet Mawdudi hadde anvendt for å forklare hvordan muslimer i den islamske staten ville ha full suverenitet under Guds suverenitet og hvordan ledere kunne innsettes og fjernes av vanlige muslimer, samtidig som at alle muslimer skulle ha rett til å tolke Guds vilje for staten dersom de hadde trening i dette.¹¹⁴ Han kalte sin islamske stat for et demokratisk kalifat.¹¹⁵ Et av problemene med Zia ul-Haq sitt styre var at han tok makten

¹¹² Ibid., 257.

¹¹³ Jackson, *Mawdudi and Political Islam*, 129.

¹¹⁴ Ibid., 131.

¹¹⁵ Ibid., 129.

gjennom å argumentere for at det var Guds vilje at han skulle regjere. I slike tilfeller blir et demokrati problematisk fordi folkets betydning blir begrenset.

2.5 Oppsummering av kapittel 2

I det britiske India ble loven hovedsakelig etablert for å unngå unødvendige konflikter basert på religion. Opprettelsen av Pakistan var på mange måter mer politisk enn religiøst motivert. Det skulle være et eget land for muslimene på subkontinentet og slik ville de slippe å være en minoritet og unngå forskjellsbehandling fra en hinduistisk majoritetsbefolkning. Pakistan skulle være et demokratisk land med religionsfrihet. Jinnah og Iqbal stod i spissen for opprettelsen av landet og de var begge menn som hadde et ønske om et fritt land med likestilling for alle borgere.

Mawdudi var ikke en mann som trodde på vold, tvert i mot reklamerer han gjennomgående for fred, i hvert fall for alle andre religiøse grupper enn ahmadiyya, noe som igjen gjør at Mawdudi sine tankesett kan oppleves som paradoksale.

Det kan virke som at Mawdudi sine tanker bare er grobunnen til holdninger som har vokst seg gradvis sterkere gjennom tiden. Det kan tenkes at de opprinnelige islamske ideologiene til Mawdudi gradvis har blitt radikalisert, slik at de har blitt til noe som kan oppleves som ekstremistisk. Som resultat av konservative islamistiske tankesett har blasfemilovens paragraf 295 C blitt til.

Det faktum at det ble opprettet en egen stat for muslimene kan ha virket for Mawdudi som et slags nederlag, på en måte måtte han gi opp drømmen om å bringe muslimenes glanstid tilbake til India, samtidig som han hadde øye for hele verden og ikke bare en nasjonalstat. Da det derimot gikk opp for han at Pakistan ville bli opprettet, endret han imidlertid innstilling, og bestemte seg for å gjøre det absolutt beste ut av det. Mawdudi sin bakgrunn kan sette lys på hvorfor han virket så insisterende på at Islam måtte være tydelig i alle deler av samfunnet. Det beste for samfunnet i det nyopprettede landet var å følge mønsteret fra samfunnet i Profeten Muhammed sin tid. En gang ville de kanskje klare å gjenoppbygge et stort herskerdømme i samme skala som kalifatet eller Mughal imperiet. Den beste måten for Mawdudi å nå ut til folk på var ved å skrive og tale og på denne måten forsøke å appellere til flest mulig muslimer. Dette kan sies å være en del av hans jihad.

Blasfemilovene var allerede en del av straffeloven da Pakistan ble opprettet, men vi skal se at de Islam-fokuserte delene av loven 295B og 295C ble lagt til på 1980-tallet, mer enn 30 år etter at Pakistan hadde blitt til. Landet møtte fra starten av på enorme politiske utfordringer fra alle kanter. Grunnloven ble endret og fornyet flere ganger og konservative vant stadig mer plass i det unge landet. Pakistan ble kalt et muslimsk land for å skille det fra India og presisere at det derfor hovedsakelig var et land for subkontinentets muslimske befolkning. Likevel var det sekulære krefter i sving som fikk landet etablert og slik kan man kanskje tenke seg at pakistanere på mange måter opplevde noe vanskeligheter med å definere seg selv og å identifisere seg med Pakistan.

Med sin beliggenhet og korte historie begynte det å haste for Pakistan å komme seg på beina og de konservative religiøse mente de visste hva som var det beste for nettopp dette muslimske landet. Zia ul-Haq var ikke alene om å være inspirert av Mawdudi. Zia følte mest sannsynlig at tiden var inne for å virkelig innføre islamsk doktrine da han begynte sin islamiseringsprosess av Pakistan. Mange hadde villet gjøre det før ham. I enighet med andre som delte hans syn på Islam og det ideelle islamske samfunn, slik som Mawdudi, mente Zia at de forandringene han gjorde var det beste for menneskene i Pakistan. Det var slik en islamsk stat var ment å fungere ifølge menn som Mawdudi og Zia ul-Haq.

Hvorfor blasfemilovene ble utformet med så uklar og diffus ordlyd som de har blitt kritisert for er uvisst, men en kan spekulere i om det er for at de skal kunne være lette å anvende nettopp for å angripe religiøse minoriteter. Det er ikke utenkelig at dette kan ha vært intensjonen da både Mawdudi uttrykket seg tydelig mot ahmadiyya samfunnet i blant annet *The Qadiani problem* og da han appellerte til Bhutto om å erklære de for offisielt ikke-muslimer og gjennom Zia ul-Haq sine islamiserende endringer som ble svært begrensende ikke bare for ahmadiyya samfunnet men også for mange andre grupper inkludert kvinner. Slike argumenter og lover kan være del av et korrupt religiøst maktspill som søker å kontrollere borgerne i landet Pakistan.

Forholdet mellom folket og politiske ledere opplevde mye press fra konservative hold. Befolkningen var nødt til å møte på utfordringer som analfabetisme og de konservative lederne fikk kontakt med befolkningen gjennom imamer i moskeene. Ikke bare er det en felles stolthet over fortidens Mughal imperium og en felles ydmykelse over britenes og

hinduenes innblanding som dominerer pakistaneres hukommelse, men også et behov for å møte utfordringer i forbindelse med andre religioner og kulturer som kan ha bidratt til utformingen av blasfemilovene.

DEL 2

Kapittel 3: Blasfemilovene i Pakistan

Blasfemi er det samme som gudsbespottelse og defineres i det norske leksikon som ord eller handlinger som blir begått offentlig for å såre, håne, sjikanere eller krenke noen sin tro eller trosbekjennelse. Blasfemi har vært straffbart gjennom tidene, men til svært forskjellig grad avhengig av hvor i verden man befinner seg og avhengig av hvilken tidsepoke det er snakk om. Det var for eksempel langt mer straffbart å begå blasfemi i Norge for hundre år siden enn det er i dag.

I dette kapittelet skal jeg gi en grundig presentasjon og drøfting av straffelovens paragrafer 295, 295 A, 295 B, 295 C, 298, 298 A, 298 B og 298 C, eller de såkalte blasfemiparagrafene som de også er kjent som. Målet er å gjøre leseren kjent med innholdet i lovene og samtidig vise hvordan disse har forandret seg i ordlyd og utforming i takt med de hendelsene som har funnet sted på det indiske subkontinentet i løpet av de siste 150 årene. Slik vil leseren få et innblikk i hvordan lovene har gått fra å være relativt religionsnøytrale til å prioritere Islam framfor andre religioner i Pakistan. Leseren vil også få se hvordan lovene direkte retter seg mot og dermed påvirker statusen til spesielt ahmadiyya som religiøs minoritet i Pakistan.

Metodene jeg tar i bruk i dette kapittelet er nærlesing, analyse og hovedsakelig drøfting av lovene. I en analyse av den pakistanske blasfemiloven vil det være aktuelt å se på vilkår, virkninger og konsekvenser, samt hvilke hensyn som blir prioritert; som ytringsfrihet, tradisjoner og lignende. I tillegg vil rettspraksis og eventuelle sammenligninger med for eksempel vestlig strafferett og internasjonale menneskerettigheter være av interesse. For å få best mulig oversikt i analysen vil lovteksten bli redegjort for del for del. Den metoden for analyse som anvendes er kun en generell modell for juridisk analyse som normalt blir brukt for å huske på de viktigste faktorene i et slikt studie.

Da India kom under britisk kontroll var regionen en smeltedigel av mennesker med mange forskjellige tros- og livssyn. Britene mente at det var nødvendig med et regelverk som alle kunne forholde seg til på et mer eller mindre likestilt nivå. Derfor ble lover om blasfemi etablert av britene som en del av den indiske eller anglo-muhammedanske straffeloven.

Lovene skulle forhindre diskriminering og konflikter på tvers av alle religiøse grupper på subkontinentet. Lovene var på denne måten ment som et verktøy til hjelp for å bevare kontroll og ro i det indiske samfunnet. Det var mange mennesker i India og det var nødvendig med et lovverk som kunne bevare freden mellom alle de religiøse gruppene.

Pakistan oppstod som et muslimsk land etter ruinene av det Britiske India og hadde med seg mye av det anglo-muhammedanske lovverket inn i det nyetablerte landet. Det nye landet måtte møte på mange utfordringer allerede fra begynnelsen av. Geografisk hadde også Pakistan en utfordring som skulle by på problemer; med Vest-Pakistan på den ene siden av India og Øst-Pakistan på den andre siden var det ikke lett å holde landet forent som én nasjon. I 1971 krevde Øst-Pakistan sin egen selvstendighet og ble omsider gjort om til det som er dagens Bangladesh.

Blasfemilovene kan anvendes for å forsvare Islam og ikke minst for å bevare religionen i den islamske republikken Pakistan. Historien til Pakistan i løpet av de siste to hundre årene er svært interessant og kan hjelpe til å forstå hvordan lovtekster som de man finner i blasfemilovene kan være et slags klimaks i en kamp for Islam mot krefter utenfra, som sekularisme og andre religioner, som kan oppleves som en trussel for muslimene på subkontinentet. Blasfemilovene kan være et resultat av den pan-islamske bevisstheten som startet i India og senere utviklet seg i Pakistan. Den kan anvendes som et religiøst verktøy for politisk kontroll i et område og samfunn der religiøsitet er viktig for enkeltindivider og større grupper sitt forhold til identitet og tilhørighet.

Rett før Pakistan ble til var det mange sammenstøt mellom religiøse grupper i India. Hinduer, sikher og muslimer møttes i flere blodige opprør, blant annet fordi de var redde for hvilken side av grensen mellom Pakistan og India byen Lahore skulle havne på. Det var også uenigheter om Punjab som er delt mellom India og Pakistan i dag og fortsatt blir ansett som et utrygt område, sammen med Kashmir som også er et turbulent område med mye uroligheter mellom de to sidene.

Muhammed Ali Jinnah står som et symbol for religionsfrihet og likeverd, men selv da han levde og Pakistan ble etablert var ikke dette noe som virket sannsynlig i nærmeste framtid. Jinnah sine visjonære og åpne holdninger appellerte til mange og ble satt pris på, men Pakistan hadde fortsatt en vei å gå for å oppnå slik likestilling blant sine borgere. Problemene

som eksisterte da Jinnah formet Pakistan hadde ulmet i det indiske samfunnet lenge. Etter hvert som tiden gikk og pakistanere begynte å finne sin egen nasjonalitet skulle sammenstøt mellom vanlige muslimer og ahmadiyyaer finne sted og lage opptøyer som førte til krav om endringer i grunnloven. Ønsket om endringer fra de konservative ble et faktum og Pakistan ble først kalt en *islamsk republikk* fra 1956.

Fra 1974 ble ahmadiyyaer erklært for ikke-muslimer og ti år senere ble det forbudt for ahmadiyya å praktisere sin tro fritt og åpent ifølge straffeloven. Siden 1980-tallet har blasfemilovene holdt en konstant trussel over religiøse minoriteter som stadig har opplevd at de er utsatt og truet under disse lovene. Jinnah sin idé om Pakistan er langt unna det Pakistan man ser i dag.

3.1 Blasfemilovene

I den pakistanske straffelovens kapittel 15 under tittelen *Of offences relating to religion* finner man blasfemilovene. The Pakistan Penal Code eller PPC som den også kalles har til sammen 23 kapitler, hvilket vil si at vi finner blasfemiloven litt over halvveis mot slutten. Originalteksten til straffeloven er både på engelsk og på urdu og er en videreføring av lovtekstene fra det Britiske India. Kapitlene i lovverket er veldig varierende i størrelse; noen har mange paragrafer, mens andre har veldig få, som kapittel 15 som kun inneholder fire paragrafer. Det er til sammen 511 paragrafer i alle de 23 kapitlene i straffeloven og flere av dem inneholder underpunkter i form a, b, c og så videre.¹¹⁶

Før kapittel 15 kommer blant annet kapitlene 14 med tittelen *Of offences affecting the public health, safety, convenience, decency and morals*, kapittel 13 med tittelen *Of offences relating to weights and measures* og kapittel 12 med tittelen *Of offences relating to coin and government stamps*.

Paragraf 295 er den første av lovparagrafene som kommer under kapittel 15 og paragraf 298, som også er kjent som ahmadiyya paragrafen, er den siste i kapittel 15. Etter kapittel 15

¹¹⁶ *Pakistan Penal Code (Act XLV of 1860)*, <http://www.pakistani.org/pakistan/legislation/1860/actXLVof1860.html> (oppsøkt 23.08.2015).

kommer kapittel 16 som omhandler *Offences affecting the human body*, kapittel 16A *Of wrongful restraint and wrongful confinement* og kapittel 17 *Of offences against property*.¹¹⁷

Under følger først den pakistanske straffelovens paragraf 295 og 295 A, som også er de samme som i India. Paragraf 295 ble oppført av britene i 1860 da de hadde kolonisert India og styrte landet, mens paragraf 295 A ble lagt til den indiske straffeloven i 1927 og endret til å inneholde navnet *Pakistan* da Pakistan ble opprettet.¹¹⁸ 295 A ble lagt til etter at det brøt ut opptøyer mellom hinduer og muslimer i Punjab provinsen på 20-tallet som følge av at et medlem i den hinduistiske reformbevegelsen Arya Samaj hadde gitt ut en bok med navnet *Rangila Rasul*.¹¹⁹ Rangila Rasul blir oversatt som *den fargerike* eller *den glade Profeten* og den handlet hovedsakelig om Profetens privatliv og hans intime forhold til kvinner, hvilket var et provoserende tema for mange muslimer. Paragraf 295 var ikke dekkende nok til å hindre slike fornærmende handlinger som utgivelsen av en slik bok viste seg å være. Derfor anså man det som nødvendig å utvide loven med del 295 A slik at det ble ulovlig å begå handlinger som virket sårende eller fornærmende mot andre sine religiøse følelser.

Paragrafene 295 B og 295 C ble lagt til på 80-tallet av Zia ul-Haq og er derfor kun å finne i den pakistanske straffelovens kapittel om straffbare handlinger som angår religion. Til forskjell fra 295 og 295 A er 295 B og 295 C etablert under Zia ul-Haq sin islamisering av Pakistan og en lesning av paragrafene viser at disse kun ivaretar muslimer sine religiøse følelser i motsetning til de to tidligere paragrafene.

Den opprinnelige teksten til lovene er engelsk og blir oppgitt i sin originale form i denne oppgaven;

295) –oppført av britene i 1860

”Injuring or defiling place of worship, with intent to insult the religion of any class: Whoever destroys, damages or defiles any place of worship or any object held sacred by any class of persons or with the knowledge that any class of persons is likely to consider such destruction,

¹¹⁷ Ibid.

¹¹⁸ Shemeem Burney Abbas, *Pakistan's Blasphemy Laws: From Islamic Empires to the Taliban* (Austin, Texas: University of Texas Press, 2013), 74.

¹¹⁹ Gabriel, *Christian Citizens in an Islamic State*, 60.

damage or defilement as an insult to their religion, shall be punished with imprisonment of either description for a term which may extend to two years, or with fine, or with both”.¹²⁰

Det er en alvorlig ordlyd i denne loven med bruk av engelske ord som *defile* som betyr å *besudle* noe. Dersom man ødelegger, skader eller besudler noe sted for tilbedelse eller et objekt som holdes hellig av noen med viten om at det vil bli ansett som en fornærmelse overfor vedkommendes religion og religiøse følelser, kan straffen bli fengsel i opptil to år eller bot eller begge deler ifølge denne paragrafen. Kravet som stilles for å være straffeberettiget er at man har kunnskap om at ens ødeleggende handling kan forårsake fornærmelser og sårende følelser i den religiøse gruppen man har med å gjøre. Det er ikke lett å bevise hvilken kunnskap en person har før han begår en handling, men i de fleste tilfeller vil det være relativt greit å skille mellom hva som regnes som en besudlende eller ødeleggende handling og ikke. Dersom en person for eksempel brenner en Koran kan man som regel konkludere med at vedkommende vet hva han gjør.

295 A) –oppført av britene i 1927 (etter utgivelsen av *Rangila Rasul*)

”Deliberate and malicious acts intended to outrage religious feelings of any class by insulting its religion or religious beliefs: Whoever, with deliberate and malicious intention of outraging the religious feelings of any class of the citizens of Pakistan, by words, either spoken or written, or by visible representations insults the religion or the religious beliefs of that class, shall be punished with imprisonment of either description for a term which may extend to ten years, or with fine, or with both”.¹²¹

Dette er også en tekst som tar hensyn til alle de religiøse gruppene i det pakistanske samfunnet. ”...Whoever, with deliberate and malicious intention of outraging the religious feelings of any class of the citizens of Pakistan...” hevder at enhver som med vilje og vonde hensikter vil såre noen sine følelser for religion gjelder under denne paragrafen. Det vil si at ingen religiøse grupper skal prioriteres over andre, men at alle skal stille likt som følge av denne loven. Videre blir forbrytelsen beskrevet ”...by words, either spoken or written, or by visible representations insults the religion or the religious beliefs of that class...” hvilket

¹²⁰ *Pakistan Penal Code (Act XLV of 1860)*,
<http://www.pakistani.org/pakistan/legislation/1860/actXLVof1860.html>, (opp søkt 25.08.2015).

¹²¹ Ibid.

legger ganske tydelige krav til grunn; man må uttale eller skrive ord eller synlig fornærme noe som holdes religiøst for andre for å falle inn under denne paragrafen. Konsekvensene for å begå en slik handling er fengsling i opp til ti år eller bot eller både fengsel og bot.

Straffen i paragraf 295 A er altså strengere enn den i paragraf 295, men forbrytelsene definert i denne paragrafen er mer intensjonelle og har mer generelle virkninger fordi det handler om å fornærme en hel religion med onde hensikter fremfor å besudle kun et område eller et objekt innenfor en religion slik som det defineres i paragraf 295.

295 B) –*oppført i 1982 under Zia ul-Haq*

”Defiling, etc., of Holy Qur’an: Whoever wilfully defiles, damages or desecrates a copy of the Holy Qur’an or of an extract therefrom or uses it in any derogatory manner or for any unlawful purpose shall be punishable with imprisonment for life”.¹²²

Lovteksten ovenfor var den første av de to omstridte paragrafene som ivaretar Islam framfor andre religioner i samfunnet og som ble lagt til straffeloven under Zia ul-Haq og hans islamiseringsprosjekt av Pakistan. Det er umiddelbart en endring fra 295 og 295 A til det strengere, mer alvorlige og ikke minst ekskluderende med tanke på andre religioner enn Islam. Straffen i de to tidligere paragrafene var aldri mer enn ti år i fengsel, mens det her blir snakk om fengsel på livstid.

Igjen er det snakk om besudling av et religiøst objekt, hvilket i dette tilfellet konkret handler om Koranen. ”...Whoever wilfully defiles, damages or desecrates a copy of the Holy Qur’an or of an extract therefrom or uses it in any derogatory manner or for any unlawful purpose...” viser at dersom noen forsettelig besudler, skader eller vanhelliger Koranen eller noe fra den eller bruker den på en nedsettende måte eller for noe ulovlig, så faller de under denne paragrafen. Ordet *desecrate* som betyr å *vanhellige* dukker for første gang opp i denne delen av loven og er et interessant fenomen som viser hvordan de som ønsker å ivareta muslimer sine religiøse følelser i samfunnet omtaler handlinger mot sin egen religion.

¹²² Ibid.

”...an extract therefrom...” kan være hva som helst og det er ikke godt å si hvilke krav som stilles for at noe skal gjelde som et utsnitt fra Koranen. Dersom det for eksempel er nok med et navn eller et ord kan dette være med på å gjøre teksten veldig åpen for tolkning og den kan da tas i bruk i flere tenkelige situasjoner. Straffen for å begå de beskrevne forbrytelsene i teksten er fengsel på livstid, hvilket gjør denne delen av straffelovens paragraf 295 til den strengeste så langt. Likevel er det enda en lovtekst som er enda mer alvorlig og som blir tatt mye i bruk;

295 C) –oppført i 1986 under Zia ul-Haq

”Use of derogatory remarks, etc., in respect of the Holy Prophet: Whoever by words, either spoken or written, or by visible representation or by any imputation, innuendo, or insinuation, directly or indirectly, defiles the sacred name of the Holy Prophet Muhammad (peace be upon him) shall be punished with death, or imprisonment for life, and shall also be liable to fine”.¹²³

Som vi har sett er forhistorien til paragraf 295 C at denne spesifikke delen ble lagt til i 1986 da Zia ul-Haq var president, fire år etter at 295 B ble lagt til. Det er denne delen av loven folk flest refererer til når de omtaler blasfemiloven og det er denne delen av loven som det også hovedsakelig blir arbeidet mot når det blir gjort forsøk på å endre eller fjerne loven.

”Who ever by words, either spoken or written...” åpner opp for at en anklage kan falle på hvem som helst, uavhengig av om man er muslim eller ikke. Den kan derfor virke på alle. Videre er det snakk om ord som enten er uttalt eller skrevet. Dersom noe er skrevet spesifikt kan dette fungere som bevis. Dersom noe er uttalt er man avhengig av at noen har hørt det. Det fremgår senere i oppgaven hvordan vitner og bevis ikke blir prioritert i slike saker i Pakistan.

”...or by visible representation or by any imputation, innuendo, or insinuation, directly or indirectly, defiles the sacred name of the Holy Prophet Muhammad (peace be upon him)...”. Denne delen av lovteksten hevder at dersom man synlig representerer eller insinuerer noe som kan være fornærmende overfor det hellige navnet til Profeten Muhammed, både direkte

¹²³ Ibid.

eller indirekte, så vil det være det samme som å bryte loven. Dette kan være problematisk fordi man både kan representere noe, men også insinuere noe, hvilket vil si at man ikke behøver å uttale seg konkret. Det kan være noe som blir uttrykket med kroppsspråk eller noe så enkelt som å gjøre en bevegelse med øynene som kan bli oppfattet som insinuering. Når man i tillegg får premissene ”direkte” eller ”indirekte”, blir lovens tekst umiddelbart åpen for bruk i omtrent enhver tenkelig situasjon. I tillegg ser vi igjen bruken av det engelske ordet *defile*, som er et veldig alvorlig ord i slik sammenheng og som kan være med på å illustrere alvorret som knyttes rundt slike forbrytelser.

Det er et velkjent problem blant mange som har uttalt seg mot denne loven at noe av det mest problematiske er den svært diffuse ordlyden. Menneskerettighetsforkjempere som kritiserer lovteksten er ofte raske til å ta opp nettopp dette problemet.¹²⁴ Den diffuse ordlyden gjør loven lett å applisere i situasjoner som ikke trenger å handle om blasfemi. Den stiller absolutt ingen krav til bevis og har ingen konkrete rammer som definerer en blasfemisk handling. Den gjør derfor at det meste kan bli regnet for blasfemi.

”...shall be punished with death, or imprisonment for life, and shall also be liable to fine.” Dette er den siste delen av 295 C og lister opp de såkalte virkningene eller konsekvensene. Dersom man har begått blasfemi innenfor de vilkårene som er beskrevet i de to avsnittene ovenfor, altså enten ved å snakke eller skrive, representere eller insinuere noe fornærmende om navnet til Profeten Muhammed enten direkte eller indirekte, vil man enten få dødsstraff eller fengsel på livstid. I tillegg kan man risikere å få bot.

Det er interessant å se hvordan blasfemi mot Profeten Muhammed kan føre til dødsstraff og at denne paragraf 295 C opererer med en strengere straff enn blasfemi mot Koranen etter paragraf 295 B, som fører til livstid i fengsel. Det er interessant at en fornærmelse mot navnet til Profeten Muhammed har strengere konsekvenser enn en fornærmelse mot Koranen, som av muslimer anses for å være Guds direkte ord og budskap.

Hva angår hensyn rundt denne loven er det slik at det som oftest blir tatt hensyn til den som oppfører en anklage og man risikerer sin egen sikkerhet dersom man viser støtte til den som anklages. Presset blir ofte stort rundt rettsapparatet som håndterer slike saker i tillegg til at

¹²⁴ Jo-Anne Prud’homme, *Policing Belief: The Impact of Blasphemy Laws on Human Rights* (A Freedom House Special Report, 2010), 76.

lovtekstene ikke krever noe konkret for at en handling skal bli oppfattet som blasfemi. Som oppgaven går inn på senere er bevis ofte ikke noe tema i slike saker og blir derfor ikke prioritert. Blasfemi regnes som en *ta 'zir*¹²⁵ forbrytelse og ikke en *hadd*¹²⁶ forbrytelse i motsetning til for eksempel apostasi. Det virker for meg som at de hensyn som blir tatt er for en nyere nasjonal tanke rundt Pakistan; en tanke om at muslimene i Pakistan utgjør en ny islamsk nasjon.

Det er interessant å se hvordan paragrafene 295 til 295 C endrer seg fra paragraf til paragraf til det mer alvorlige for hver gang. Lovtekstene i 295, 295 A, 295 B og 295 C illustrerer hvordan historien har utspilt seg på det som i dag er pakistansk jord; med religionsnøytrale lovtekster som ble laget under britene og strammet videre inn gjennom 295 A, for så å øke straff og verne om én religion fremfor andre gjennom 295 B, for deretter å øke til maksimal straff med døden eller livstid som følge i 295 C. 295 C illustrerer hvordan det kan ha vært ønskelig å forsvare Islam gjennom en lite konkret lovtekst som kan appliseres i mange tilfeller og derfor kan omfatte alle som kan finne på å uttale seg negativt om Islam. Tekstene i 295 kan være med på å illustrere hvordan holdninger til religioner har forandret seg de siste hundre årene, og utviklingen i lovtekstene kan anses å være del av et rått politisk maktspill som hovedsakelig ble styrt av Zia ul-Haq. Man kan tenke at religionen ble brukt som et politisk instrument til å kontrollere religiøse minoriteter.

Når det gjelder hensyn til ytringsfrihet kan man konkludere med at disse lovtekstene står i veien for ytringsfrihet i Pakistan. Blasfemilovene blir ofte brukt for å maskere andre konflikter som ikke har noen ting med blasfemi å gjøre og da blir den begrensende i mange sammenhenger.¹²⁷ Et eksempel på at lovene har blitt brukt av muslimer mot andre muslimer og for å dekke over et annet motiv var da en muslimsk reformist ved navn Dr. Akhtar Hameed Khan ble anklaget for blasfemi av en gruppe militante muslimer. De utnyttet blasfemiloven for å frata ham legitimitet og kunne dermed fremme sine egne oppfatninger av ortodoksien.¹²⁸

¹²⁵ *Ta 'zir* forbrytelser har ingen spesifikke retningslinjer i Koranen og en rettsdommer har fleksibilitet til å bestemme straffens utfall.

¹²⁶ En *hadd* forbrytelse har straffer som er nedfelt i Koranen. Disse er derfor guddommelig bestemt og kan ikke endres.

¹²⁷ Patrick Sookhdeo, *Freedom to Believe: Challenging Islam's Apostasy Law* (Isaac Publishing, United States, 2009), 66.

¹²⁸ Sookhdeo, *A people betrayed*, 240.

Når man benytter seg av ytringsfriheten sin i land som Norge vil det alltid være noen som ikke er enig og som ikke liker det man mener. I Pakistan kan det å være uenig med noen eller å ha en annen oppfatning om noe føre til en anklage om blasfemi simpelthen fordi den parten som anklager vet at blasfemilovene er et sikkert våpen å ta i bruk. Dersom en person uttaler seg om temaer som påvirker mange, for eksempel politisk, kan blasfemilovene bli tatt i bruk mot vedkommende.

Rettspraksisen i Pakistan er heller dårlig når det kommer til saker om blasfemi. Både advokater og dommere kan føle seg truet, ofte på livet, og bevismateriale er som sagt ikke noe det legges vekt på. Aktor-advokater kan utnytte saker om blasfemi til å fremme sin egen karriere fordi slike saker alltid får et stort publikum og mye oppmerksomhet blant vanlige folk, mens forsvarere kan finne seg selv utsatt, truet og i de verste tilfellene bli drept dersom de forsøker å hjelpe en som er anklaget.

Et eksempel på at advokater opplever trusler var da religiøse ekstremister angrep og banket opp menneskerettighetsadvokaten Parvez Aslam Choudhry i januar 2006 fordi han hadde arbeidet med å forsvare blasfemianklagede. Choudhry mottok også mange truende telefonsamtaler der flere inneholdt trusler om døden. Et annet eksempel var da høyesterettsdommeren Arif Hussain Bhatti i Lahore ble drept i 1996 av muslimske ekstremister som var sinte over at han hadde valgt å frikjenne en som var tiltalt for blasfemi.¹²⁹ Dommere risikerer også trusler og dødsstraff av folkemengder som tar loven i sine egne hender. Det samme gjelder politikere og politimenn. Siden slike ting har skjedd flere ganger før er man fullt klar over at truslene i høyeste grad er virkelige og det er mange som lar seg styre av denne frykten.¹³⁰

De pakistanske blasfemilovene er strengere enn for eksempel norsk lov om blasfemi som ikke har blitt brukt i en offentlig anklage siden 1933, og som er på vei ut da den nye straffeloven av 2005 har blitt utarbeidet, men ikke ennå har trådt i kraft.¹³¹ Blasfemi har blitt slått hardt ned på i historien innenfor flere religiøse retninger, og selv om straffen i Pakistan er streng og også maksimal, så er det kanskje likevel presset fra folkemengdene som gjør

¹²⁹ Prud'homme, *Policing Belief*, 83.

¹³⁰ Sookhdeo, *A People Betrayed*, 242.

¹³¹ Lovdata, *Blasfemi*, 30. September 2012, <https://lovdata.no/artikkel/blasfemi/34> (oppsøkt 15.08.2015).

loven mest problematisk. Mange ekstreme mener at det er deres plikt å drepe de som begår blasfemi mot Islam. Avisen *Dawn*, som er en av Pakistans største aviser, har blant annet rapportert om at 32 personer som hadde blitt anklaget for blasfemi var offer for utenomrettslige drap mellom 1984 og 2004.¹³²

Det har flere ganger blitt diskutert internasjonalt hvordan man skal få redusert skadene denne loven fører til og ikke minst vanskelighetene den bringer med seg for religiøse minoriteter som lever i landet. United States Commission on International Religious Freedom bemerket i sin årlige rapport i 2014 at "...Pakistan's laws and practice are particularly egregious (with regards to blasphemy), with its constantly abused law penalising blasphemous acts with the death penalty or life in prison. In addition to state enforcement, mobs feel enabled, under the cover of this law, to mete out vigilante justice against individuals deemed to have committed blasphemy".¹³³ Dermed er det internasjonalt en klar fornemmelse av hvordan loven fungerer i praksis, men likevel er det ekstremt vanskelig å få til noen endringer per i dag fordi religiøse ekstremister har for mye makt rundt politikken og menneskene i landet.

Anklager om blasfemi fortsetter å komme med jevne mellomrom og begrunnelsene for å anklage noen blir stadig tynnere. Et eksempel på dette er fra 12. mai 2014 da pakistansk politi anklaget en gruppe på 68 advokater som protesterte mot at politiet holdt en kollega av dem arrestert. I protesten brukte advokatene slagord mot den lokale politisjefen Umar Daraz. Med dette inneholdt slagordene navnet Umar, som også er navnet til den andre rettlejede kalifen og Profetens etterfølger. Ved å bruke navnet Umar fornærmet de mange konservative muslimer sine religiøse følelser.¹³⁴ Det er flere eksempler på slike tilfeller der handlingen går ut på å fornærme et navn som har en sentral plass i Islam. Et annet eksempel på en slik hendelse var da en muslimsk doktor i 2010 pådro seg en blasfemianklage fordi han hadde kastet et visittkort med kontaktinformasjonen til en mann som het Muhammed. Det å kaste dette ble ansett som en fornærmelse mot Profeten og var nok til at noen valgte å se på det som en forbrytelse.¹³⁵

¹³² Prud'homme, *Policing Belief*, 84.

¹³³ Asad Hashim, "Living in fear under Pakistan's blasphemy law" (Al Jazeera, 17. Mai 2014). <http://www.aljazeera.com/indepth/features/2014/05/living-fear-under-pakistan-blasphemy-law-20145179369144891.html> (oppsøkt 22.10.2015).

¹³⁴ Ibid.

¹³⁵ Ashraf Khan, "Pakistan doctor arrested on blasphemy suspicion". *NBCNEWS*, (12.12.2010), http://www.nbcnews.com/id/40628977/ns/world_news-south_and_central_asia/#.Vhj2GXht1nY (oppsøkt 10.10.2015).

Når det gjelder de som beskytter rettighetene til blasfemianklagede, så er det ikke mange som kan beskytte dem. Loven plasserer alle involverte i en ond sirkel der det er vanskelig å komme seg ut. Det er viktig å kaste lys på hvordan rettssystemet fungerer i forhold til blasfemilovene og det faktum at selv advokater som bare skal gjøre en jobb risikerer å bli anklaget selv og i tillegg kan miste livet på grunn av det, viser hvor vanskelig det er å oppnå rettferdighet når det gjelder slike saker.

Videre i straffelovens kapittel 15 kommer paragraf 296 som handler om at man ikke kan forstyrre eller plage en religiøs forsamling som er i gang med en seremoni eller lignende. Det er ingen spesifikke religiøse grupper som blir tatt hensyn til i denne paragrafen og derfor gjelder den alle. Straffen for dette er på opptil ett år i fengsel eller bot eller både fengsel og bot.¹³⁶ Deretter kommer paragraf 297 som handler om at man ikke kan bryte seg inn på gravsteder, forstyrre begravelsesseremonier eller andre steder til minne om døde eller gjøre noe med intensjon om å skade, fornærme eller såre andres religiøse følelser på et slikt sted. Straffen for dette er den samme som for brudd på paragraf 296; nemlig fengsel opptil ett år eller bot eller begge deler.¹³⁷ Både paragraf 296 og 297 er de samme som i den indiske straffeloven og er derfor en direkte overføring derfra.¹³⁸

3.2 Endringer i loven som påvirket Ahmadiyya

I 1974 ble som kjent ahmadiyya samfunnet nektet å kalle seg muslimer. Dette skjedde gjennom en endring av grunnloven under Zulfiqar Ali Bhutto. Endringen som ble etablert under Bhutto ble kalt vedtekt XX. Vedtekten fastslo at ahmadiyyaer ikke hadde lov til å gjøre noe som var i strid med Islam. Under Zia ul-Haq ble vedtekten i 1984 gjort om til egne seksjoner av den pakistanske straffeloven; nemlig 298 B og 298 C.¹³⁹

¹³⁶ *Pakistan Penal Code (Act XLV of 1860)*,
<http://www.pakistani.org/pakistan/legislation/1860/actXLVof1860.html> (oppsøkt 25.08.2015).

¹³⁷ Ibid.

¹³⁸ *Indian Penal Code (Act No. 45 of year 1860)*,
<http://www.advocatekhoj.com/library/bareacts/indianpenalcode/index.php?Title=Indian%20Penal%20Code.%201860> (oppsøkt 25.08.2015).

¹³⁹ Asad Hashim, "Pakistan's Ahmadiyya: An 'Absence' of Justice", *Al-Jazeera*, (07.08.2014),
<http://www.aljazeera.com/indepth/features/2014/08/pakistan-ahmadiyya-an-absence-justice-20148616414279536.html> (oppsøkt 28.09.2015).

Paragraf 298 er den siste i kapittel 15 av straffeloven og er også en videreføring fra den indiske straffeloven. På samme måte som 296 og 297 finner man også identisk tekst av 298 i den indiske straffeloven, men i likhet med paragraf 295 derimot har det også blitt gjort endringer og lagt til ekstra punkter i den pakistanske straffelovens utgave av paragraf 298. 298 A, B og C blir kalt Ahmadiyya paragrafene og er pakistanske konstruksjoner som ble lagt til etter at Pakistan ble opprettet. Paragrafene retter seg spesifikt mot ahmadiyya muslimer og er på mange måter et resultat av Zulfiqar Ali Bhutto sin regjering på 1970-tallet, da han ga etter for press fra de religiøse lærde og offentlig erklærte at ahmadiyyaer ikke lenger hadde lov til å kalle seg muslimer.¹⁴⁰

Paragraf 298 B gjør det vanskelig for ahmadiyya å praktisere som muslimer fordi den nekter dem å ta i bruk alle islamske titler på sine hellige personer, mens paragraf 298 C erklærer at de ikke kan kalle seg muslimer i det hele tatt. Til tross for at lovtekstene retter seg spesifikt mot ahmadiyya, er det likevel ahmadiyya gruppen som også har vært mest utsatt under paragraf 295 C¹⁴¹. Under følger tekst og gjennomgang av den pakistanske straffelovens paragraf 298.

298) –*oppført av britene i 1860*

”Uttering words, etc., with deliberate intent to wound religious feelings: Whoever, with the deliberate intention of wounding the religious feelings of any person, utters any words or makes any sound in the hearing of that person or makes any gesture in the sight of that person or places any object in the sight of that person, shall be punished with imprisonment of either description for a term which may extend to one year or with fine, or with both.”¹⁴²

Denne paragrafen inneholder mye av det samme som man finner i paragraf 295. Det handler om at man ikke skal såre eller fornærme andres religiøse følelser, men her er det snakk om at man ikke skal vifte noe fornærmende i form av ord, lyd eller objekt rett foran en som tilber eller tror på noe annet. Straffen er ikke så hard med opptil ett år i fengsel eller bot eller begge deler. Det er ikke godt å vite hvorfor britene mente at denne loven var nødvendig når paragraf

¹⁴⁰ Gabriel, *Christian Citizens in an Islamic State*, 77.

¹⁴¹ Sookhdeo, *Freedom to believe*, 65.

¹⁴² *Pakistan Penal Code (Act XLV of 1860)*, <http://www.pakistani.org/pakistan/legislation/1860/actXLVof1860.html> (oppsøkt 26.08.2015).

295 dekker mye av det samme, men 295 handler hovedsakelig om å ødelegge et tilbedelsessted mens 298 som sagt er mer rettet mot fornærmende ord fremfor fysisk handling.

298 A) –*oppført i 1980 under Zia ul-Haq*

”Use of derogatory remarks, etc., in respect of holy personages: Whoever by words, either spoken or written, or by visible representation, or by any imputation, innuendo or insinuation, directly or indirectly, defiles the sacred name of any wife (Ummul Mumineen) or members of the family (Ahle-bait), of the Holy Prophet (peace be upon him), or any of the righteous Caliphs (Khulafa-e-Rashideen) or companions (Sahaaba) of the Holy Prophet (peace be upon him) shall be punished with imprisonment of either description for a term which may extend to three years, or with fine, or with both.”¹⁴³

Ifølge denne loven er det ikke lov å snakke nedsettende eller komme med nedlatende bemerkninger om hellige personer, men kun i forhold til hellige personer i Islam kommer det av lovteksten videre. Det er mye av samme kriterier for å begå handlingene som i paragraf 295 C; man kan altså ikke skrive, snakke, representere eller insinuere direkte eller indirekte noe som kan virke besudlende overfor Profeten og hans nærmeste. I denne lovteksten blir profetens koner, medlemmer av hans familie, de rettleidende kalifene og Profetens følgesvenner listet opp som personer man ikke kan besudle eller fornærme. Straffen er som fremgår av teksten opp til tre år i fengsel eller bot eller begge deler. Straffen er altså ikke så veldig alvorlig sammenlignet med det vi finner i paragraf 295 C og mye av teksten handler egentlig om det samme. Det er sannsynlig at 295 C kan bli anvendt i tilfeller der 298 A også er anvendelig fordi forbrytelsene i denne lovteksten kan anses som blasfemi dersom de blir begått av feil personer og derfor kan passe under 295 C.

298 B) –*oppført i 1984 under Zia ul-Haq*

”Misuse of epithets, descriptions and titles, etc., reserved for certain holy personages or places:

¹⁴³ Ibid.

(1) Any person of the Qadiani group or the Lahori group (who call themselves 'Ahmadis' or by any other name who by words, either spoken or written, or by visible representation-

(a) refers to or addresses, any person, other than a Caliph or companion of the holy Prophet Muhammad (peace be upon him), as "Ameer-ul-Mumineen", "Khalifatul-Mumineen", "Khalifa-tul-Muslimeen", "Sahaabi" or "Razi Allah Anho";

(b) Refers to, or addresses, any person, other than a wife of the Holy Prophet Muhammad (peace be upon him), as "Ummul-Mumineen";

(c) Refers to, or addresses, any person, other than a member of the family "Ahle-bait" of the Holy Prophet Muhammad (peace be upon him), as "Ahle-bait"; or

(d) Refers to, or names, or calls, his place of worship a "Masjid";

shall be punished with imprisonment of either description for a term which may extend to three years, and shall also be liable to fine.

(2) Any person of the Qadiani group or the Lahori group (who call themselves "Ahmadis" or by any other name) who by words, either spoken or written, or by visible representation refers to the mode or form of call to prayers followed by his faith as "Azan", or recites Azan as used by the Muslims, shall be punished with imprisonment of either description for a term which may extend to three years, and shall also be liable to fine."¹⁴⁴

I lovteksten til 298 B ser man hvordan ahmadiyya blir ekskludert fra andre muslimer ved å gjøre det fullstendig ulovlig for dem å bruke titler eller andre navn som tilhører Profeten og alle hans nærmeste. "...Misuse of epithets, descriptions and titles, etc., reserved for certain holy personages or places..." er den oppsummerende åpningen til denne loven og informerer om at loven handler om å anvende skjellsord eller misbruke forklaringer og titler som er tilegnet visse hellige personligheter eller steder. Loven er så delt inn i del 1 og del 2, der begge delene innledes med "...Any person of the Qadiani group or the Lahori group (who call themselves "Ahmadis" or by any other name)...", for deretter å liste opp spesifikt hva denne gruppen ikke har lov til.

¹⁴⁴ Ibid.

Lovteksten i 298 B henvender seg direkte til ahmadiyya eller Qadiani gruppen som de også kalles og som de blant annet har blitt kalt av Mawlana Mawdudi. Qadiani er en betegnelse som brukes om ahmadyya fordi Profeten deres, Mirza Ghulam Ahmad, var født i byen Qadian i India.¹⁴⁵ De har ikke lov til å kalle noen andre enn én av kalifene eller Profetens følgesvenner for titler som Ameer-ul-Mumineen, de har ikke lov til å kalle noen andre enn Profetens koner for Ummul-Mumineen, de har ikke lov til å kalle noen andre enn Profeten sin familie for Ahl al-bayt og de har ikke lov til å kalle sitt tilbedelsessted for moské eller Masjid som det står i teksten. Konsekvensene for en ahmadiyya som begår en av disse handlingene vil være opp til tre år i fengsel og man kan i tillegg få bot.

Videre hevder del 2 av 298 B at det også er opp til tre år i fengsel med mulig bot for en ahmadiyya dersom han med uttalte eller skrevne ord eller ved representasjon resiterer *azan*, som er den vanlige måten å kalle til bønn på i Islam, på samme måte som vanlige muslimer gjør. Dette gjør at ahmadiyyaer ikke kan kalle til normal bønn i Pakistan slik de ellers ville ha gjort og dette blir oppfattet som diskriminerende for de fleste ahmadiyyaer. Det er interessant at det finnes lover om blasfemi som skal beskytte religiøse grupper sine følelser i Pakistan, mens flere av paragrafene på samme tid oppmuntrer til blasfemi mot ahmadiyya.

298 C) –*oppført i 1984 under Zia ul-Haq*

”Person of Qadiani group, etc., calling himself a Muslim or preaching or propagating his faith: Any person of the Qadiani group or the Lahori group (who call themselves ’Ahmadis’ or by any other name), who directly or indirectly, poses himself as a Muslim, or calls, or refers to, his faith as Islam, or preaches or propagates his faith, or invites others to accept his faith, by words, either spoken or written, or by visible representations, or in any manner whatsoever outrages the religious feelings of Muslims shall be punished with imprisonment of either description for a term which may extend to three years and shall also be liable to fine.”¹⁴⁶

Denne teksten er også direkte rettet mot ahmadiyyaer. Forbrytelsene i denne paragrafen er å direkte eller indirekte kalle seg for muslim eller kalle sin tro for Islam, å preke om eller

¹⁴⁵ Mirza Tahir Ahmad, *Islam’s Response to Contemporary Issues* (Islam International Publications Ltd., 1992), 7.

¹⁴⁶ Ibid.

reklamere for sin tro eller invitere andre til å dele sin tro med skrevne eller uttalte ord eller gjennom en form for representasjon så lenge man er ahmadiyya. ”...or in any manner whatsoever outrages the religious feelings of Muslims...” viser igjen en diffus ordlyd som åpner for at mye kan være gjeldende for en anklage. Ordet *outrage* er interessant da det oversettes som en handling av ondskap eller en voldshandling. Det er et sterkt ord som ikke har dukket opp i lovtekstene i kapittel 15 tidligere. At man kan begå en handling av ondskap eller voldshandling mot muslimer i ubestemt flertall betyr at alle muslimer kan være offer for handlingene i denne teksten og den som begår forbrytelsen kan igjen gjøre dette direkte eller indirekte, hvilket gjør det enklere å faktisk bli anklaget for disse forbrytelsene eller for en på den andre siden å føre en anklage mot noen. Straffen for å bryte denne loven er fengsel i opp til tre år og man kan også få bot.

Selv om underpunktene til paragraf 298 ble lagt til straffeloven for å gjøre det vanskeligere for ahmadiyyaer å praktisere sin tro og også har lyktes i å skape enorme begrensninger for ahmadiyya samfunnet siden den gang, er det fortsatt blasfemilovene i paragraf 295 som blir mest hyppig anvendt. 295 B og C brukes ofte mot ahmadiyya samfunnet og har som kjent strengere straff med større konsekvenser for den som blir anklaget. Lovtekstene skli ofte over i hverandre og med den diffuse ordlyden og de utydelige kravene i 295 B og C, kan som regel brudd på de andre lovene bli oppfattet som blasfemi under disse lovene. Derfor kan 298 B og C også falle under 295 C fordi det regnes som blasfemi å begå en forbrytelse mot Islam uansett. 298 B og 298 C er likevel med på å begrense friheten til ahmadiyya muslimer i Pakistan da det blant annet hindrer dem i å rope til bønn, snakke om sin egen tro og å kalle seg muslimer.

For ahmadiyya er saker om blasfemi omtrent blitt hverdagskost og er en kontinuerlig påminnelse om de utfordringene de møter som religiøse minoriteter i Pakistan. I statlige dokumenter må saksbehandlere alltid undertegne på at de ikke er ahmadiyya. I 1977 ble det i tillegg innført et krav om at alle pakistanske pass også skal informere om hvilken religiøs tilhørighet man har. Ahmadiyya kan ikke kalle seg muslimer i passet etter reglene for hva som definerer en muslim og som følge av straffelovens paragraf 298 C. Dette blir opplevd som diskriminering fordi de ser på seg selv som muslimer.¹⁴⁷

¹⁴⁷ Sookhdeo, *A People betrayed*, 234.

Dette illustrerer blant annet hvilken virkning Zia ul-Haq sin islamisering har hatt på det pakistanske samfunnet og tankesettet til det pakistanske folket. Det er verdt å nevne at Pakistans første utenriksminister var Muhammad Zafarullah Khan, en svært respektert ahmadiyya. Etter syv år som utenriksminister måtte han gå av i 1954 etter at opptøyene mot ahmadiyya samfunnet hadde startet i Lahore og eskalert fullstendig.¹⁴⁸

Mawlana Mawdudi sitt verk *the Qadiani Problem* hadde vært med på å vekke sinne hos andre muslimer og gjøre flere bevisst på hva ahmadiyya stod for og på hvilken måte deres tro var i strid med klassisk Islam slik Mawdudi så det.¹⁴⁹ Opptøyene i Lahore markerer på mange måter starten på ahmadiyya samfunnets vanskelige tilværelse som religiøs minoritet i det pakistanske samfunnet.

3.3 Blasfemi og apostasi i Islam

Blasfemi er ikke noen hadd forbrytelse ifølge Sharia. At blasfemi ikke blir ansett som en hadd forbrytelse betyr at dommere kan vurdere hvordan straffen for en blasfemisk handling skal være. I Pakistan fungerer det i praksis litt annerledes da veldig mange som kjent blir dømt til døden eller livstid i fengsel, en straff som ifølge Islam er mer vanlig dersom forbrytelsen som var blitt begått var apostasi, altså å forlate Islam. Blasfemi, kjetteri og apostasi fungerer alle som slags underkategorier til *kufr* som er å ikke tro eller å være vantro og derfor er det imidlertid ofte glidende overganger mellom blasfemi og apostasi.

Sharia lovgivning skiller mellom hudud og ta'zir forbrytelser. Når en forbrytelse blir ansett som ta'zir, har en dommer noe fleksibilitet og kan påvirke utfallet av straffen, mens straffen for hudud forbrytelser er fast definert i de islamske lovskildene. Hudud straffer kan blant annet innebære 100 piskeslag eller steining til døden for utroskap, amputering av kroppsdeler for tyveri, fengsling, amputering eller døden for landeveisrøveri og døden for apostasi.¹⁵⁰ Det er imidlertid ikke alle lovskolene som anser apostasi som en hudud forbrytelse. Maliki og Hanbali er unntak og anser ikke apostasi som en hadd forbrytelse i motsetning til de andre lovskolene Hanafi, Shafi'i og Ja'fari. Likevel opererer også Maliki og Hanbali lovskolene

¹⁴⁸ Akhbar, *Tinderbox*, 229.

¹⁴⁹ Jackson, *Mawlana Mawdudi and Political Islam*, 36.

¹⁵⁰ Sookhdeo, *Freedom to believe*, 27.

med dødsstraff for apostasi,¹⁵¹ hvilket illustrerer hvor alvorlig man ser på nettopp dette fenomenet.

Hanafi lovskolen er den lovskolen som gjelder i den delen av verden der Pakistan ligger. Hanafi lovskolen har som de andre lovskolene spesifikke regler for håndtering av apostasi. Ifølge Sharia er apostasi en handling som fortjener dødsstraff og de fleste lovskolene i likhet med Hanafi gir dødsstraff etter retten til å angre i tre dager for denne forbrytelsen. De opererer altså med at forbryteren kan velge mellom Islam eller døden. Reglene varierer fra om man er mann, kvinne, barn eller på noen måte ustabil når man begår apostasien.

Til tross for at referansene til apostasi i Koranen er noe diffuse, er det vanlig med dødsstraff. Det er stort sett hadithene og ikke Koranen som blir brukt som hovedkilde når det gjelder å dømme og straffe apostater. Selv om argumentene mot å gi apostater dødsstraff begrunnes med at Koranen burde være den primære kilden og ikke hadithene, så er det veldig mange som mener at det er helt riktig å gi dødsstraff for å begå apostasi. En som er kjent for å mene at apostasi er en forbrytelse mot Gud og som mener at det er riktig å kreve dødsstraff ved å vise til de islamske kildene er Mawlana Mawdudi.¹⁵²

Det kan virke som at blasfemi blir ansett som verre enn apostasi i Pakistan når man studerer loven, men disse begrepene kan som sagt gli over i hverandre. Ingen god muslim vil ha noen grunn til å ytre seg blasfemisk mot Islam og dersom han gjør det kan det være det samme som å forlate religionen. Begrepene er på mange måter blitt synonyme og ved å straffe blasfemi kan man også unngå at noen går lenger og begår apostasi. I tillegg får man kontroll over hvordan andre religiøse grupper uttaler seg om Islam da disse ikke kan begå apostasi fra Islam fordi de ikke er muslimer i utgangspunktet. Det er også verdt å nevne at religiøse konservative i dag har lett for å hevde at religiøse moderne begår blasfemi eller apostasi dersom de kritiserer eller diskuterer religionen. For mange konservative har det blitt slik at alt annet enn ortodoks Islam blir ansett som *kufr*¹⁵³. Dette er også med på å skape problemer i det pakistanske samfunnet.

¹⁵¹ Ibid., 29.

¹⁵² Ibid., 16.

¹⁵³ *Kufr* betyr vantro.

3.4 Utfordringer med blasfemiloven

En av de største utfordringene som rettssystemet i Pakistan møter på når noen er anklaget for blasfemi og saken skal opp til retten, er strømninger i folket. Store folkemengder engasjerer seg ofte og skaper kaotiske tilstander når de sammen føler både sinne og irritasjon over at Islam skal ha blitt fornærmet. Det er stort sett disse folkemengdene som har vært ansvarlige for å straffe flest anklagede, selv med henrettelse, og ikke rettssystemet selv. Dette kan være en utfordring som fører med seg flere utfordringer. På grunn av folkemengdenes ivrige interesse, med religiøse ledere i spissen, etter å få straffet den som fornærmer deres religion, innebærer det også en stor risiko for alle involverte parter. Det vil si pårørende til de anklagede, advokater, dommere, politifolk og andre i rettssystemet. Det å stå på en blasfemianklaget sin side har flere ganger blitt regnet som å begå blasfemi selv.

Et eksempel på en advokat som fikk kjenne på betydningen av å forsvare en som var anklaget for blasfemi var den 53 år gamle advokaten Rashid Rehman. Han arbeidet blant annet for likestilling blant alle samfunnets borgere og han var en forsvarer av menneskerettigheter og arbeidet også som koordinator på menneskerettighets kommisjonen i Pakistan. Rehman forsvarte en universitetslærer ved navn Junaid Hafeez, som hadde blitt anklaget for å begå blasfemi i undervisningen av en gruppe studenter. Som resultat av at han valgte å forsvare den anklagede, ble han selv skutt og drept av uidentifiserte drapsmenn.¹⁵⁴ Rehman sitt dødsfall er bare et av mange som har vært resultat av en folkemengdes kollektive sinne og frustrasjon. Siden 1990 har minst 60 mennesker blitt drept utenfor rettssystemet av folkemengder på denne måten. Dette inkluderer også advokater og politikere som har ønsket endringer i lovparagrafen ifølge Centre Research and Security Studies (CRSS), som har sin base i Islamabad.¹⁵⁵ Det å ta i en blasfemisak blir rett og slett ansett som farlig, med mindre man befinner seg på anklageren sin side, for da kan man som regel få mye støtte og i noen tilfeller bli hyllet som helt. Det er ikke ukjent at det finnes advokater som har kastet seg over slike saker bare for at de skal kunne bruke det som et potensielt løft for sin egen karriere.

Et annet faktum er som nevnt ovenfor, at anklager om blasfemi ofte egentlig handler om noe helt annet. Ofte kan en konflikt dreie seg om eiendom eller andre verdier når noen tar i bruk

¹⁵⁴ Hashim, "Living in fear under Pakistan's blasphemy Law".

¹⁵⁵ Ibid.

blasfemiloven. Det er vanlig at slike anklager blir brukt som trusler fordi folk er kjent med hvor stor effekt slike anklager kan ha. Dette gjelder i enda sterkere grad dersom den ene parten ikke er sunni muslim. Dersom man blir anklaget og man tilhører en religiøs minoritetsgruppe kan man lett få problemer. Loven er derfor et enkelt verktøy å ta i bruk for å diskriminere religiøse minoriteter og å utøve makt over disse og er slik med på å gjøre det vanskelig for religiøse minoritetsgrupper å leve i Pakistan.

Det faktum at blasfemianklagene ofte baserer seg på noe helt annet virker som å være noe alle vet, men som ingen likevel snakker om. To naboer kan være uenige om eiendommen husene deres står på og dersom den ene velger å komme med en anklage om blasfemi i tillegg, så vil resten av saken stort sett falle utenfor rampelyset og den blasfemiske handlingen blir det eneste som står igjen i fokus.

Det er mange advokater som mener at blasfemi saker sjelden blir håndtert rettfærdig i rettsapparatet fordi temaet har blitt så sensitivt at ingen ønsker å ta tak i det. Dette hevder en Lahore basert advokat under pseudonymet Muhammed Ali i et intervju med Al Jazeera. Han mener at blasfemi er vanskelig å bevise, men at det i praksis omtrent ikke blir stilt krav til bevis. Dommere er ofte under trusler selv og de fleste som blir anklaget for blasfemi blir derfor dømt, selv uten bevis og uten hensyn til hvorvidt de har begått forbrytelsen eller ikke. Advokaten Ali trekker en sammenligning mellom drapssaker og blasfemisaker, der han hevder at når noen har begått et drap så frembringer man bevis, som regel den avdøde, mens i saker om blasfemi er ikke et ordentlig bevis nødvendig. Det holder med anklagen og ifølge Ali er det altfor lett å få gjennomslag på at noen har begått blasfemi. Det faktum at en advokat kommer med slike uttalelser er en illustrasjon på hvordan rettssystemet i Pakistan kan fungere i forhold til anklager om blasfemi.¹⁵⁶

En annen advokat under pseudonymet Fatima Butt arbeider med mennesker som både har pådratt seg anklager om blasfemi og mennesker som allerede har blitt dømt. Hun er enig i Ali sine påstander og understreker at dommere ofte føler seg presset til å dømme den anklagede på grunn av den offentlige responsen slike saker vanligvis får. Fatima Butt har også fortalt Al Jazeera at det er et skille mellom dommere og advokater i blasfemifeltet og hun hevder at de som regel kan kategoriseres som én av to typer; enten er de tvunget eller truet til å dømme

¹⁵⁶ Ibid.

den anklagede, eller så er de av den typen som ønsker å skape seg et navn og en karriere ved å forankre en straff i slike saker.¹⁵⁷ Det at advokatene Muhammed Ali og Fatima Butt må uttale seg under pseudonym istedenfor å bruke sine virkelige navn er et illustrerende eksempel på at man ikke er trygg så lenge man uttaler seg om blasfemiloven.

Det er ikke enkelt å få til endringer i loven slik som den står i dag. Religiøse politiske partier i landet støtter loven i sin nåværende form og advarer stadig mot at det skal foretas noen endringer av den. De setter heller fokus på at lovene ikke bør misbrukes framfor å fjernes. En representant for det religiøse politiske partiet *Jamaat Ulema Islami-Fazl* understreket at loven var en viktig del av Pakistans grunnlov og at det hadde vært en stor jobb å få den til å bli slik den er. Han hevdet videre at ”... We will fight to keep the law as it is. This is Allah’s work, to fight against those who would insult the prophet.”¹⁵⁸

Det pakistanske rådet for islamsk ideologi¹⁵⁹ er en del av det grunnleggende lovsystemet i Pakistan og det advarte også senest i september 2013 mot å gjøre noen som helst endringer i blasfemilovene.¹⁶⁰ På denne måten har den religiøse eliten hatt et slags grep om Pakistans politiske sfære i lang tid, og presset fra religiøse ledere, partier og institusjoner gjør det vanskelig for andre stemmer å trenge gjennom.

3.5 Forsøk på endring av loven

Det er likevel mange som ønsker å se en forandring i rettssystemet i Pakistan og det er mange som ønsker endringer i måten saker om blasfemi skal håndteres. Det er også veldig mange som ønsker loven helt fjernet. Flere ganger har politimenn, dommere eller advokater forsøkt å foreslå endringer til loven, men det å kritisere loven og dens virke kan i verste tilfeller koste en person livet.

Benazir Bhutto var datter av Zulfikar Ali Bhutto som ble kuppet av Zia ul-Haq. Hun fulgte i sin fars fotspor og fungerte som statsminister i Pakistan mellom 1988 og 1990 og mellom 1993 og 1996. I 1992 kritiserte hun Sharia Domstolene for at de hadde strammet inn straffene for blasfemi. Lederen for avdelingens religiøse affærer Mawlana Abadu Sotar Niazi,

¹⁵⁷ Ibid.

¹⁵⁸ Ibid.

¹⁵⁹ Opprinnelig navn er *Council of Islamic Ideology*.

¹⁶⁰ Hashim, ”Living in fear under Pakistan’s blasphemy law”.

responderte på kritikken hennes med å opprette en fatwa mot henne som erklærte henne som *kafir* eller vantro, og mente som sådan at hun kunne dømmes til døden.¹⁶¹ I 1993 da hun ble statsminister igjen ble en anklage ført mot henne av Zia ul-Islam, lederen for den pakistanske arbeiderbevegelsen, i Lahore høyesterett under paragraf 295 C for at hun hadde kritisert blasfemiloven. Selv om Benazir Bhutto var en mektig person som hadde midler til å forsvare seg selv og unnsnippe straff, viser dette hvordan selv de mektigste i samfunnet har problemer med å få gjennom endringer i den fungerende blasfemiloven og selv kan bli anklaget for brudd på denne.

General Pervez Musharraf kom til makten i år 2000 og fikk omsider gjennom et forslag som gikk ut på at blasfemianklager skulle etterforskes ordentlig før politiet fikk lov til å arrestere en som var anklaget. Dette vekket imidlertid reaksjoner fra islamske konservative og selv om det nå er et krav om at slike anklager skal etterforskes, er dette sjelden noe som blir tatt på alvor i praksis.¹⁶² I 2004 kom det også et forslag fra flere menneskerettighetsgrupper om å opprette en lov som kunne gi straff for å oppføre falske anklager om blasfemi. Så langt har heller ikke dette forsøket hatt noen særlig suksess.¹⁶³

3.6 Oppsummering av kapittel 3

Gjennom de ovennevnte lovtekstene kan man se hvordan blasfemilovene i Pakistan fungerer på en diskriminerende og rettighetsbrytende måte. De er lite konkrete, svært diffuse og retter seg tidvis direkte mot religiøse minoriteter som ahmadiyya-samfunnet. Lovene er et verktøy for de som kjemper et politisk maktspill og bruker religionen som argument for sine handlinger og uttalelser.

Både Mawdudi og Zia ul-Haq ønsket et samfunn som var basert på Islam og som satte muslimer over andre religiøse grupper. Med blasfemilovene har man et verktøy til å skremme religiøse minoriteter og å kontrollere deres tilstedeværelse i samfunnet. Likevel hadde nok ikke Mawdudi satt pris på hvordan loven til tider anvendes på urettferdig grunnlag mellom muslimer for å maskere andre konflikter. Mawdudi sin visjon var at muslimer skulle ivareta hverandre i den islamske staten og kjempe for det beste for fellesskapet. Til tross for dette

¹⁶¹ Sookhdeo, *Freedom to believe*, 66.

¹⁶² Ibid., 67.

¹⁶³ Ibid.

hadde han som nevnt tidligere liten tro på enkeltindivider og hadde nok ikke vært overrasket over at blasfemilovene til tider blir utnyttet og misbrukt.

Blasfemilovene i Pakistan er et stort problem for mange mennesker i landet, men så lenge religiøse konservative har så stor innflytelse på samfunnet ser det ikke ut som at lovene vil forsvinne eller modereres med det første. I neste kapittel vil oppgaven gå inn på de viktigste argumentene som finnes mot lovene, og hvordan forskjellige menneskerettigheter blir tatt opp som argumenter for eller imot lovenes eksistens.

Kapittel 4: Blasfemilovene og menneskerettigheter

Det er mange som har uttalt seg om blasfemiloven og argumentene for og mot er mange og de er ofte basert på Islam. Ofte bruker forskere samme kilder som argumentasjon, men med forskjellige tolkninger. Dette gjelder spesielt Koranen. For mange motstandere av blasfemiloven er det et viktig poeng at den som skal være en alvorlig lov med alvorlige og ofte fatale konsekvenser er så åpen for tolkning. Det er dette som kan gjøre den til et potensielt verktøy for politisk maktmisbruk.

Det som kan begrunnes med henvisninger til Islam vil få en viss autoritet og være mest gyldig for andre muslimer. For motkjempere av blasfemiloven er ofte den universelle menneskerettighetserklæringen et sentralt verktøy i kampen mot en slik lov. De internasjonale menneskerettighetene påberoper frihet til valg og praktisering av egen religion. Det er interessant å se hvordan det finnes forskjellige menneskerettigheter og hvordan disse blir definert forskjellig, slik som FNs internasjonale menneskerettigheter og Kairo-deklarasjonen, som er islamske menneskerettigheter. Med en blasfemilov slik den fungerer i dag blir rettighetene til alle ikke-muslimer i Pakistan omtrent ikke eksisterende til sammenligning med landets sunni-muslimer.

Menneskerettighetsgrupper og ledere for minoritetsgrupper har gjentatte ganger kritisert Pakistans blasfemilover for å være unødvendig harde. De argumenterer med at lovene ofte blir brukt av ekstremister med hensikt å diskriminere religiøse minoriteter og at de anvendes for å ta hevn eller for å avgjøre mindre konflikter.¹⁶⁴ Ifølge Freedom House sine rapporter bryter blasfemilovene i Pakistan en rekke av de internasjonale menneskerettighetene, spesielt de om ytringsfrihet og religionsfrihet, men også rettighetene om å ikke bli vilkårlig fengslet, retten til å ha en rettferdig rettssak, retten til å ikke bli torturert eller mishandlet og retten til liv og personlig sikkerhet.¹⁶⁵

¹⁶⁴ Prud'homme, *Policing Belief*, 69.

¹⁶⁵ Ibid., 86.

4.1 Argumenter fra internasjonale menneskerettighetsaktivister

En forsker i Amnesty International ved navn Jan Wetzel har blant annet uttalt at ”...While purporting to protect Islam and the religious sensitivities of the Muslim majority, Pakistan’s blasphemy laws have in fact fostered a climate of religiously motivated violence, and are used indiscriminately against both Muslims and non-Muslims... They violate the basic human rights of freedom of religion and thought. These laws are often used to make unfounded malicious accusations to settle personal scores in land and business disputes (and) are also arbitrarily enforced by the police and judiciary.”¹⁶⁶

Ut fra den demografiske fordelingen av religiøs tilhørighet i Pakistan er det tydelig at blasfemilovene blir anvendt i stor grad mot religiøse minoriteter. Om lag hele 97 prosent av befolkningen i Pakistan er muslimer, mens de resterende ca 3 prosentene utgjør blant annet kristne, hinduer, ahmadiyyaer og bahai.¹⁶⁷ Det er ingen tvil om at de islamske endringene som har skjedd i Pakistans lover siden opprettelsen har gjort at landet er langt mindre pluralistisk enn det som var Jinnahs opprinnelige visjon og dette har helt klart hatt konsekvenser for religionsfriheten i landet og for religiøse minoriteters stilling generelt.

Argumenter som anvendes mot blasfemilovene i Pakistan hevder at de ikke samsvarer med det som betegnes som internasjonal lov og ikke samsvarer med internasjonale menneskerettigheter. Begrunnelsen for dette er at de begrenser friheten til å uttrykke seg og friheten til å praktisere sin egen religion, i tillegg til andre menneskerettigheter. De er også diskriminerende og inneholder ingen beskyttelsesmekanismer mot misbruk. De gir for eksempel ingen klar definisjon av hva som utgjør en blasfemisk handling, og de stiller lave krav til bevisførsel. Ofte er det uklart hva som utgjør en kriminell handling under en slik anklage. Da blir det opp til politiet og de som arbeider i rettsapparatet å ta beslutninger i slike saker, og deres beslutninger er ofte basert på personlige tro og tolkning av Islam.

Mange av de rettighetene som Pakistans blasfemilover bryter, er nedfelt i den internasjonale menneskerettighetserklæringen. I tillegg klarer ikke Pakistans blasfemilover å skille mellom

¹⁶⁶ Hashim, ”Living in fear under Pakistan’s blasphemy law”.

¹⁶⁷ Prud’homme, *Policing Belief*, 70.

ondsinnede handlinger utført med vilje og uheldige handlinger som ikke var med hensikt , og dette er det vanlig å ha styr på i generell kriminell lovgivning.¹⁶⁸

Det som kalles Medina-pakten blir i noen kilder brukt som et argument mot blasfemiloven fordi den skal være et dokument fra Profeten Muhammeds tid som viser at Profeten og hans tilhengere levde i fred med kristne og jøder. Medina-pakten er i seg selv en vanskelig kilde da det strides om hvorvidt den er ekte, men den blir likevel tatt i bruk som et spekulativt argument: dersom pakten var ekte så hadde ikke Profeten Muhammed villet akseptere noen blasfemilov som er med på å diskriminere religiøse minoriteter.

Dødsstraff er ikke ulovlig etter internasjonale krav, men FN sitt menneskerettighetsråd har likevel gjort rede for klare begrensninger for når dødsstraff kan anvendes. De omtaler dødsstraff som en straff som skal brukes ved de aller mest alvorlige forbrytelser, og det siktes da til forbrytelser som fører til at liv går tapt. Menneskerettighetsrådet har gjort uttrykk for sin bekymring for at lover med dødsstraff kan være ”excessively vague”, ”loosely defined”, and ”couched in terms so broad that the imposition of the death penalty may be subject to essentially subjective criteria.”¹⁶⁹ Alle disse manglene i en lovtekst gjelder også for Pakistans blasfemilover. Forsikring om å få en rettferdig rettssak og en grundig rettsprosess er noe som ofte mangler i blasfemisaker, og det er vanlig at religiøse ekstremister møter opp i rettssakene både for å trakassere og skremme dommere og anklagede.¹⁷⁰ På denne måten er det omtrent umulig for en person som er anklaget for blasfemi å få en rettferdig rettergang.

Retten til å ikke bli diskriminert blir krenket av Pakistans blasfemilover fordi de er diskriminerende i seg selv, spesielt mot ahmadiyya. Ahmadiyyaer er mest utsatt, deretter kommer de kristne. Pakistans minister for minoritetsanliggender har uttalt at ”the blasphemy law is being used to terrorize minorities in Pakistan.”¹⁷¹

Menneskerettighetskommisjonen i Pakistan (HRCP) ga ut en rapport i 2006 der de fastslo at minoriteter ofte var ofre for falske blasfemianklager mens antallet saker der lovene ble misbrukt til å avgjøre andre konflikter med andre muslimer hadde økt betraktelig i løpet av de

¹⁶⁸ Ibid., 73.

¹⁶⁹ Ibid., 76.

¹⁷⁰ Ibid., 83.

¹⁷¹ Ibid., 77.

siste årene.¹⁷² Det er også blitt rapportert ifølge U. S. Commission on International Religious Freedom at et stort flertall av dem som rammes av slike saker, er nødt til å gå i skjul eller søke eksil fordi de lever i frykt for å bli angrepet av religiøst motiverte ekstremister.¹⁷³

Den asiatiske menneskerettighetskommisjonen (AHRC) rapporterte om en hendelse fra 2009 der militante islamister hadde presset politiet til å anholde fem ahmadiyyaer etter at de hadde skrevet navnet til Profeten Muhammed på baderomsveggen i en moské. Flere uttalelser indikerte at det ikke var noe bevis for hvorvidt hendelsen i det hele tatt hadde funnet sted, men politiet anholdt dem fordi de militante islamistene truet med å ødelegge hele byen og angripe husene til ahmadiyyaene der.¹⁷⁴

Blasfemilovene i Pakistan bryter med FN's internasjonale menneskerettighets artikkel 19 og International Covenant on Civil and Political Rights (ICCPR) sin artikkel 20, som begge sikrer friheten til å uttrykke seg.¹⁷⁵ Blasfemilovene i Pakistan bryter også med prinsippet om religionsfrihet som er fastslått i de internasjonale menneskerettighetenes artikkel 18:

”Everyone has the right to freedom of thought, conscience and religion; this right includes freedom to change his religion or belief, and freedom, either alone or in community with others and in public or private, to manifest his religion or belief in teaching, practice, worship and observance.”¹⁷⁶

Religiøse minoriteter i Pakistan har grunn til å leve i frykt og kan ikke praktisere sin tro åpent og fritt. Ahmadiyyaer blir spesifikt nevnt i straffelovens paragraf 298 B og C som på mange måter likestiller deres religiøse praksis med blasfemi. Restriksjonene for ahmadiyya-samfunnet i Pakistan har fått Human Rights Watch til å uttale at ”the persecution of the Ahmadiyya community is wholly legalized, even encouraged, by the Pakistani government.”¹⁷⁷

Freedom House rapporterer også om hvordan blasfemilovene i Pakistan bryter med de

¹⁷² Ibid.

¹⁷³ Ibid., 78.

¹⁷⁴ Ibid., 75.

¹⁷⁵ Ibid., 78.

¹⁷⁶ Sookhdeo, *Freedom to believe*, 132.

¹⁷⁷ Prud'homme, *Policing Belief*, 81.

internasjonale menneskerettighetenes krav om retten til å ikke bli holdt vilkårlig fengslet som det gjøres rede for i artikkel 9 i den universelle menneskerettighetserklæringen;

”No one shall be subjected to arbitrary arrest, detention or exile.”¹⁷⁸

og i artikkel 9 i ICCPR;

”1. Everyone has the right to liberty and security of person. No one shall be subjected to arbitrary arrest or detention. No one shall be deprived of his liberty except on such grounds and in accordance with such procedure as are established by law. 2. Anyone who is arrested shall be informed, at the time of arrest, of the reasons for his arrest and shall be promptly informed of any charges against him. 3. Anyone arrested or detained on a criminal charge shall be brought promptly before a judge or other officer authorized by law to exercise judicial power and shall be entitled to trial within a reasonable time or to release. It shall not be the general rule that persons awaiting trial shall be detained in custody, but release may be subject to guarantees to appear for trial, at any other stage of the judicial proceedings, and, should occasion arise, for execution of the judgement. 4. Anyone who is deprived of his liberty by arrest or detention shall be entitled to take proceedings before a court, in order that that court may decide without delay on the lawfulness of his detention and order his release if the detention is not lawful. 5. Anyone who has been the victim of unlawful arrest or detention shall have an enforceable right to compensation”.¹⁷⁹

Til tross for at Pervez Musharraf fikk gjennom en endring i hvordan anklager skal håndteres i 2004 ved at det nå stilles krav til etterforskning før noen anholdes, blir fortsatt anklagede for blasfemi fengslet og holdt igjen uten bevis.¹⁸⁰ Til tross for at kausjon er tillatt for å slippe ut blasfemianklagede, så er det vanlig at dommere nekter å ta imot betaling av kausjonspenger både av frykt for sin egen trygghet og for den anklagede sin trygghet.¹⁸¹

Det er også rapportert om flere brudd på menneskerettighetenes krav om at man skal ha frihet fra tortur eller grusom, umenneskelig eller nedverdiggende behandling og retten til liv og personlig sikkerhet gjennom blasfemilovenes og rettsprosedyrenes virke. Ifølge Human Rights Watch fungerer det slik at ”torture by Pakistan’s police and the military’s intelligence

¹⁷⁸ Sookhdeo, *Freedom to believe*, 131.

¹⁷⁹ *International Covenant on Civil and Political Rights* (16. Des 1966), <http://www.ohchr.org/en/professionalinterest/pages/ccpr.aspx> (oppسøkt 26.09.2015).

¹⁸⁰ Prud’homme, *Policing Belief*, 82.

¹⁸¹ *Ibid.*, 83.

services continues to be routine.”¹⁸² Fordi politiet og andre involverte ofte ikke har noen begrensninger i fysisk håndtering av arresterte, er tortur og dårlig behandling noe som ofte forekommer i forbindelse med blasfemi saker.¹⁸³

4.2 Vedtak XX - brudd på internasjonale menneskerettigheter

Det er liten tvil om at religiøse minoriteter lider mest under Pakistans blasfemilover, og at den gruppen som har vært mest utsatt er ahmadiyya. De ble diskriminert før vedtak XX ble etablert i grunnloven og straffeberettiget i straffeloven. Det var et lovlig vedtak som skulle begrense ahmadiyyaenes bruk av islamske titler og termer, og som begrenset deres frihet og gjorde at de ikke kunne kalle seg muslimer.

Vedtak XX krenker ahmadiyyaene sin religionsfrihet, og istedenfor å bli opphevet da Zia ul-Haq opphevet unntakstilstanden, ble den stående blant annet på grunn av konstitusjonslovgivningen med begrunnelsen om at alle presidentens ordrer og vedtekter er stadfestet og deklart.¹⁸⁴ Zia ul-Haq har selv uttalt at ”Ahmadiyyaene fornærmer meg fordi de betrakter seg som muslimer... Vedtak XX kan krenke menneskerettighetene, men det bryr jeg meg ikke om”.¹⁸⁵

Vedtak XX krenker også retten til frihet og rettigheter mot vilkårlig arrestasjon og innesperring. Den krenker også internasjonale menneskerettigheter ved å forhindre retten til effektivt rettsmiddel.¹⁸⁶ Videre krenker den retten til frihet og sikkerhet for en person og rett til fri tanke, uttrykk, samvittighet og religion. Den krenker også retten for religiøse minoriteter til å praktisere sin tro og rettigheten til likhet for loven. Vedtak XX har blitt fordømt av FN flere ganger.¹⁸⁷

¹⁸² Ibid., 84.

¹⁸³ Ibid.

¹⁸⁴ Karen Parker, *Menneskerettigheter i Pakistan: Rapporter om overgrep mot ahmadi-muslimer i Pakistan*, (Islams Ahmadiyya Menighet, 1987), 7.

¹⁸⁵ Parker, *Menneskerettigheter i Pakistan*, 9.

¹⁸⁶ Ibid.

¹⁸⁷ Parker, *Menneskerettigheter i Pakistan*, 10.

Det er også interessant å se hvordan tjenestemenn og regjeringen i Pakistan og deres forsvar av blasfemilovene på mange måter bryter med den pakistanske straffelovens paragraf 153 A¹⁸⁸, som lyder slik;

153 A)

”Promoting enmity between different groups, etc.:

Whoever

- a) by words, either spoken or written, or by signs, or by visible representations or otherwise, promotes or incites, or attempts to promote or incite, on grounds of religion, race, place of birth, residence, language, caste or community or any other ground whatsoever, disharmony or feelings of enmity, hatred or ill-will between different religious, racial, language or regional groups or castes or communities; or
- b) commits, or incites any other person to commit, any act which is prejudicial to the maintenance of harmony between different religious, racial, language or regional groups or castes or communities or any group of persons identifiable as such on any ground whatsoever and which disturbs or is likely to disturb public tranquility; or
- c) organizes, or incites any other person to organize, and exercise, movement, drill or other similar activity intending that the participants in any such activity shall use or be trained to use criminal force or violence or knowing it to be likely that the participants in any such activity will use or be trained to use criminal force or violence or participates, or incites any other person to participate, in any such activity intending to use or be trained to use criminal force or violence or knowing it to be likely that the participants in any such activity will use or be trained, to use criminal force or violence, against any religious, racial, language or regional group or caste of community or any group of persons identifiable as such on any ground whatsoever and any such activity for any reason whatsoever cause or is likely to cause fear or alarm or a feeling of insecurity amongst members of such religious, racial, language or regional group or caste or community, shall be punished with imprisonment for a term which may extend to five years and with fine.

¹⁸⁸ Ibid., 18.

Explanation: It does not amount to an offence within the meaning of this section to point but, without malicious intention and with an honest view to their removal, matters which are producing, or have a tendency to produce, feelings of enmity or hatred between different religious, racial, language or regional groups or castes or communities”.¹⁸⁹

Denne lovteksten blir en direkte motsetning til de andre lovtekstene som er drøftet i denne oppgavens kapittel 3. I denne paragrafens del a, b og c blir en rekke forskjellige forsamlinger nevnt og det er interessant å se at beskrivelsen ”religiøs” kommer først hver gang.

Paragrafens tekst er som de fleste andre i straffeloven en overføring fra India. Det kan virke som at denne paragrafen blir oversett i Pakistan eller at ahmadiyya her ikke blir regnet som en religiøs gruppe i samfunnet overhodet siden denne paragrafen ikke beskytter dem.

4.3 Sammenligning av menneskerettigheter

Det er interessant å sette de islamske menneskerettighetene i Kairo deklarasjonen opp mot de internasjonale menneskerettighetene utstedt av FN den 10. desember i 1948. Det fremgår av den internasjonale menneskerettighetserklæringens artikler 16 og 18 at religiøs likestilling og frihet til egne valg med hensyn til religion skal være en menneskerett i hele verden. Et raskt blikk på FNs menneskerettigheter tilsier at de er skrevet på et religionsfritt nivå, i hvert fall forholdsvis nøytralt, med forbehold om at tankesett som at likestilling er for alle er en selvfølge også kan være påvirket av religiøs eller historisk bakgrunn. Kairo-deklarasjonen er et eksempel på hvordan menneskerettigheter kan ses ut fra Islam, og er basert på en tolkning av Islam og henviser til Sharia som viktigste lovkilde. Kairo-deklarasjonen lister også opp hvordan alle mennesker i utgangspunktet er likestilte uavhengig av blant annet hvilken religiøs tilhørighet man har, samtidig som den påpeker at å følge den rette religion vil hjelpe til med å forsterke menneskets verdighet.

Artikkel 2 fra FNs menneskerettighetserklæring fastslår at:

”Everyone is entitled to all the rights and freedoms set forth in this Declaration, without distinction of any kind, such as race, color, sex, language, religion, political or other opinion, national or social origin, property, birth or other status. Furthermore, no distinction shall be

¹⁸⁹ *Pakistan Penal Code (Act XLV of 1860)*,
<http://www.pakistani.org/pakistan/legislation/1860/actXLVof1860.html> (oppsøkt 15.10.2015).

made on the basis of the political, jurisdictional or international status of the country or territory to which a person belongs, whether it be independent, trust, non- self governing or under any other limitation of sovereignty”.¹⁹⁰

Selv om Kairo-deklarasjonen ble etablert mer enn et tiår etter Mawlana Mawdudi sin død samsvarer den likevel noe med Mawdudi sitt syn på menneskerettigheter i forhold til Islam. I sitt verk *Human Rights in Islam* presiserer han hvordan samfunnet burde styres i henhold til Sharia, hvordan familieverdier er kjernen i samfunnet og hvordan mennesket skal kjempe for å bli den beste utgaven av seg selv for å glede Gud som alltid har den høyeste autoritet.¹⁹¹

Kairo-deklarasjonen ble etablert i 1990 og er et eksempel på hvordan menneskerettigheter som redegjør for hvordan menneskerettigheter kan defineres fra et islamsk perspektiv. Noe man raskt legger merke til ved lesning av denne deklarasjonen, er de to siste artiklene som hevder at hele deklarasjonen må forstås i lys av Sharia og at Sharia er den eneste gyldige kilden til forklaring av alt som står i den;

Artikkel 24)

”All the rights and freedoms stipulated in this Declaration are subject to the Islamic Shariah”¹⁹²,

Artikkel 25)

”The Islamic Shariah is the only source of reference for the explanation or clarification of any of the articles of this Declaration”.¹⁹³

Artikkel 1 i Kairo-deklarasjonen blir også gjengitt nedenfor fordi den gir et godt eksempel på hvordan menneskerettighetene i denne fremmer likhet mellom alle mennesker uavhengig av religion, men likevel med et utgangspunkt i at Islam skal forstås som den riktige religionen:

¹⁹⁰ Sookhdeo, *Freedom to believe*, 130.

¹⁹¹ Abul A’la Mawdudi, *Human Rights in Islam*, (The Islamic Foundation, United Kingdom, 1976), 9.

¹⁹² Sookhdeo, *Freedom to believe*, 144.

¹⁹³ Ibid.

Artikkel 1)

”(a) All human beings form one family whose members are united by their subordination to Allah and descent from Adam. All men are equal in terms of basic human dignity and basic obligations and responsibilities, without any discrimination on the basis of race, colour, language, belief, sex, religion, political affiliation, social status or other considerations. The true religion is the guarantee for enhancing such dignity along the path to human integrity.”

(b) All human beings are Allah’s subjects, and the most loved by Him are those who are most beneficial to His subjects, and no one has superiority over another except on the basis of piety and good deeds”.¹⁹⁴

4.4 Oppsummering av kapittel 4

Det er tydelig at verdenssamfunnet ser hvordan straffelovgivningen fungerer i Pakistan, og det er ingen tvil om at mange er bekymret for sikkerheten til de religiøse minoritetene i landet. Endringene må først og fremst skje på innsiden av systemet og så lenge religiøst radikale får herje fritt i rettssaler og på åpne gater, er ingen trygge. Et problem er at det er for mange religiøst konservative som engasjerer seg rundt slike saker.

De religiøse konservative har fått et stort grep rundt de fleste institusjonene i landet og styrer på mange måter mer enn de liberale. Ahmadiyya er svært utsatt så lenge noen lover blir prioritert over andre og de lovene som skal beskytte religiøse minoritetsgrupper blir ignorert. Ahmadiyya faller som regel på utsiden av alle beskyttende lover og regler, og ender opp som en diskriminert og truet minoritet i det pakistanske samfunnet. Andre religiøse minoritetsgrupper som for eksempel kristne føler seg ofte også minst like utsatt.

Vedtak XX er en direkte krenkelse av ahmadiyya-samfunnet og det faktum at straffelovens paragraf 153 A ikke blir tatt på alvor i motsetning til for eksempel straffelovens paragraf 295 C, som blir tatt på alvor, understreker hvor dårlig straffelovgivningen i Pakistan fungerer og hvor selektivt systemet kan være.

¹⁹⁴ Sookhdeo, *Freedom to believe*, 138.

Flere av de uttalelsene som er gjengitt i kapittel 4, vitner om at selv politikere inne i Pakistan er klar over den skadeeffekten disse lovene har. Forandring vil ta tid og det er ikke godt å si hvilken retning forandringer i Pakistan vil ta. Til tross for at de religiøse minoritetene i Pakistan bare utgjør om lag 3 % av landets befolkning, er det omtrent 200 millioner mennesker totalt i Pakistan, hvilket betyr at de religiøse minoritetene utgjør omtrent like mange som hele Norges befolkning. Det er positivt at det eksisterer bevissthet rundt om i verden for alvoret rundt minoritetenes truede situasjon i Pakistan under disse lovene.

Kapittel 5: Avslutning

5.1 Avslutning

I denne oppgaven har jeg studert blasfemiloven opp mot det historiske bakteppet om britenes tilstedeværelse i India og hvilken betydning dette kan ha hatt for muslimer på det indiske subkontinentet både i tiden før og etter britenes ankomst. Vi har sett hvordan britenes ankomst til India skulle bety slutten for muslimenes mektige Mughal imperium og hvordan deres tilstedeværelse i regionen skulle prege alle institusjonelle funksjoner i samfunnet som de indiske muslimene var vandt med, hadde etablert og syntes godt om. Lovverk og regler ble endret under britene og islamske systemer ble mer og mer visket vekk. De demokratiske innføringene britene kom med ville føre til fordeler i mer eller mindre alle samfunnssfærer for hinduene som var i flertall, hvilket også betydde at muslimene mistet mye av sin innflytelse, rettigheter og makt i forhold til hva de hadde hatt under Mughal tiden. Under disse raske endringene av indisk samfunnsliv var det mange muslimer som reagerte ved å danne bevegelser og politiske partier som blant annet fremmet muslimsk nasjonalisme, islamsk storhet og ikke minst et muslimsk fellesskap på det indiske subkontinentet.

Samtidig satte mange pris på flere av de innføringene som britene hadde brakt med seg og etablert i India, som utdanningssystem og moderne teknologi, og mange muslimer benyttet seg av dette samtidig som de proklamerte en ”tilbakevending” til det opprinnelig islamske samfunnet under Profetens styre. Samfunnet under Profeten Muhammed og de fire rettlevende kalifene skulle være en modell for den ideelle islamske staten som man ønsket å få tilbake, spesielt på det indiske subkontinentet der minnet om Mughal imperiet og hvilken storhet Islam kunne representere fremdeles var levende. Samtidig var kalifatet i Tyrkia et symbol på den samme islamske storheten og dermed var oppløsningen av kalifatet et slags dobbelt nederlag for mange muslimer i India.

Mawdudi var en av de sterkeste røstene som fremmet det å se tilbake på islamsk storhetstid som en modell samtidig som han mente at Islam kunne tilpasses til det moderne samfunnet. Som grunnleggeren av islamsk fundamentalisme og islamsk renessanse, står han sentralt i utformingen av tanker og ideer som var med på å forme andre som Zia ul-Haq, som etter hvert skulle stå for oppføringen av blasfemilovene.

Mawdudi og *Jamaat-e-Islami*, som utviklet seg fra å være en organisasjon til å bli til et politisk parti, hadde klare ønsker for hvordan Pakistan skulle fungere for å være mest mulig i tråd med det som var Mawdudi sin tolkning av den islamske staten og et ideelt islamsk samfunn. Zia ul-Haq var inspirert av Mawdudi og partiet hans og opererte med deres støtte da han utførte det politiske kuppet mot Zulfikar Ali Bhutto. Kuppet mot Bhutto markerer starten av Zia ul-Haq sin karriere som militær leder over Pakistan og derfor også starten på islamiseringen som brakte innføringen av blasfemilovene med seg.

Blasfemilovene i Pakistan ble til som et resultat av mange faktorer og det kan spekuleres i hvorvidt disse ville blitt oppført dersom Zia ul-Haq ikke hadde fått muligheten til å ta kontroll over landet på den måten som han gjorde. Blasfemilovene har spilt og spiller en viktig rolle i det politiske maktspeillet som har pågått og som fortsatt pågår i Pakistan i dag. De er et effektivt verktøy for personer som ønsker et samfunn med slike lover.

Blasfemilovene kan brukes for å kontrollere og dominere religiøse minoriteter i Pakistan, og de kan også anvendes som våpen mellom muslimer. Blasfemilovenes virke er problematisk på den måten at de bryter primære menneskerettigheter. De tillater at en anklage ikke etterforskes og gir ikke tilstrekkelig beskyttelse til den som anklages, slik jeg har vist i denne oppgaven.

Religiøse minoriteter i Pakistan lider under blasfemilovene, og de lider under det faktum at mange kjenner til lovene. Lovene er en konstant trussel for religiøse minoriteter. Det kan tenkes at religiøse minoriteter blir ansett som en trussel for konservative tolkninger av Islam. De representerer noe annet enn Islam i Pakistan.

Som denne oppgaven har forsøkt å vise er det faktum at slike lover kan eksistere og fungere på den måten som de gjør i dag et resultat av mange år med ytre påvirkninger på det indiske subkontinentet. Britisk kolonialisme og hinduistisk nasjonalisme er blant de viktigste utløsende faktorer for holdninger som har kommet til for å bevare Islam på det indiske subkontinentet. Slike holdninger har blitt til i møte med det som virket fremmed og på mange måter truende for muslimene i den tiden da britene tok over og innførte sine reformer.

Britenes reformer satte muslimene langt tilbake i forhold til politisk og statlig representasjon og innflytelse. Samtidig som blasfemilovene kan brukes for å kontrollere eller undertrykke

religiøse minoriteter, har man sett en stadig økning av saker der de anvendes mellom muslimer som opprinnelig tror på det samme. Det kan se ut som om lovene er for enkle å ta i bruk, og det faktum at majoritetsmuslimer bruker de mot hverandre vitner også om en splittelse innad: enten så bryr man seg ikke om den man anklager sin religiøse tilhørighet, spesielt i saker der loven bare blir benyttet for å maskere en annen konflikt, eller så er muslimene i Pakistan veldig uenige. Det finnes både liberale moderne muslimer og konservative ortodokse muslimer i Pakistan. På de fleste områder er disse uenige og som nevnt tidligere i oppgaven er det ofte slik at de konservative mener at alt annet enn ortodoks Islam er det samme som blasfemi. Moderne liberale muslimer kan også være en trussel for de konservative fordi de gjerne har utdannelse og kan true de konservative sitt budskap til de lokale.

Det er ikke rart at mange muslimer følte seg truet og skuffet da britene kom og avsatte deres Mughal-imperium, som på alle måter hadde vært praktfullt og storslagent. De kom fra Vesten, langt unna, og innførte sakte men sikkert sine skikker og byttet ut de systemene som muslimene hadde arbeidet fram på det indiske subkontinentet. Britene kom utenfra med en overlegen holdning om at deres måter var best og mer siviliserte. For muslimene i India ble britenes innføring av demokratiet en trussel fordi det ga hinduene overlegenhet på grunn av at de var i flertall. Vissheten om at hinduene ville ha overtak med flertall, førte til en rekke voksende holdninger og politisk aktive bevegelser hos muslimene. Kravene som kom fra muslimene etter dette, om blant annet separate valg slik at de ville få tilstrekkelig politisk representasjon, vitner om at muslimene ville beskytte sine interesser i India, og at de hadde begynt å tenke på muslimer og hinduer som to separate grupper og nasjoner.

Den nye rollen som religiøs minoritetsgruppe i India virket skremmende og det tok ikke lang tid før muslimene begynte å kreve sin egen stat. For mange representerte Pakistan en ny start, ikke bare for muslimer i India, men også for muslimer i resten av verden. De hadde nylig mistet kalifatet, også på grunn av innblanding fra Vesten. Et sinne og en frustrasjon mot Vesten, kombinert med en panisk følelse om å redde Islam og å gjenoppnå islamsk storhetstid kan ha vært med på gjøre pakistanere ekstra varsomme for sin egen religion og på mange måter fiendtlig innstilt til det som for dem virket truende for Islam; spesielt kristne og ahmadiyya fordi den ene gruppen deler samme religion som inntrengerne fra Vesten, mens den andre virker utfordrende mot det man anser som Islams grunnleggende trosbekjennelse. Det kan tenkes at mange år med det som opplevdes som undertrykkelse fra britene og frykt

fra et overveldende flertall av hinduer kan ha utløst de holdningene som viser seg i Pakistans blasfemilover.

Blasfemilovene tas i bruk i dag. De er med på å gjøre livet vanskelig for mange mennesker som lever og bor i Pakistan, og det er, som nevnt tidligere i oppgaven, flere som sitter i fengsel på livstid eller venter på dødsstraff under disse lovene. Blasfemilovene i Pakistan er et viktig tema som mange mener det bør tas tak i. Menneskerettighetsaktivister og politikere i Pakistan har, som vi har sett, gjort forsøk på å få oppmerksomhet rundt lovene i håp om at det ville føre til endring, men så langt har alt vært til liten nytte. Lovene eksisterer og virker trakasserende, og det er derfor viktig at disse lovene får oppmerksomhet.

For at blasfemilovene i Pakistan skal kunne endres eller fjernes må det skje en endring innad i det pakistanske samfunnet først. Noe må skje med hvordan folk tenker om mennesker med en annen religiøs tilhørighet enn seg selv. Den beste løsningen mot fordommer er kunnskap, så utdanning vil være viktig. Per i dag er det svært mange mennesker i Pakistan som ikke har tilbud om utdanning, og analfabetismen i landet er svært høy. Det er ofte på landsbygda utenfor de store byene at utdanningsnivået er lavest, og det er på landsbygda det er lettest for religiøse konservative å få innflytelse og støtte for sine syn.

Mawdudi mente at religiøse minoriteter i den islamske staten skulle ha rett til beskyttelse og fri religionspraksis. Likevel fordømte han ahmadiyya. Han mente også at frafalne fortjente dødsstraff, og det kan tenkes at blasfemiloven hadde blitt akseptert av Mawdudi så lenge man lar blasfemi og apostasi være delvis synonyme begrep. Det er helt klart mange faktorer som har spilt inn i at blasfemilovene ble dannet, men siden det var Zia ul-Haq som oppførte lovene, er det viktig å se på hva som formet hans tankesett.

Zia ul-Haq var inspirert av Mawdudi og Jamaat-e-Islami. Slik har Mawdudi spilt en viktig rolle i utformingen av lovene under Zia ul-Haq sitt styre. Han har også hatt en vesentlig betydning for hvordan muslimer i Pakistan forholder seg til ahmadiyya etter at han skrev *The Qadiani Problem* og *The Finality of Prophethood*. Mawdudi sin innflytelse var ikke bare gjeldende på det indiske subkontinentet; han inspirerte mennesker over hele verden og ble også lest i den arabiske verden, blant annet av Sayyid Qutb.

Siden Zia ul-Haq var inspirert av Mawdudi og Mawdudi var provosert av Vesten og kolonialismen, kalifatets og Mughal-imperiets fall og hinduenes opptrappende nasjonalisme i kjølvannet av britenes reformer av det politiske systemet i India, henger alt dette sammen. Mawdudi var bare en av mange stemmer som reiste seg med pan-islamske budskap i det Britiske India, men han står som en av de viktigste røstene fra denne tiden og en av de viktigste representantene for islamsk renessanse på det indiske subkontinentet. Som grunnleggeren av islamsk fundamentalisme i India var han en stor stemme som inspirerte mange og han var med på å islamisere Pakistan. Han har på sin måte vært en del av den ideologiske kraften som skulle føre til utvidelsen av blasfemilovene under Zia ul-Haq.

Litteraturliste

Abbas, Shemeem Burney. 2013. *Pakistan's Blasphemy Laws: From Islamic Empires to the Taliban*. Texas: University of Texas Press.

Ahmad, Mirza Tahir. 1992. *Islam's Response to Contemporary Issues*. Islam International Publications Ltd.

Akhbar, M. J. 2011. *Tinderbox: The Past and Future of Pakistan*. India: HarperCollins Publishers.

Brekke, Torkel. 2007. *Hva er Fundamentalisme*. Oslo: Universitetsforlaget.

Constable, Pamela. 2011. *Playing with Fire: Pakistan at War with Itself*. New York: Random House, Inc.

Gabriel, Theodore. 2007. *Christian Citizens in an Islamic State: The Pakistan Experience*. Hampshire, England: Ashgate Publishing Limited.

Hallaq, Wael B. 2009. *An Introduction to Islamic Law*. New York: Cambridge University Press.

Hashim, Asad. "Living in fear under Pakistan's blasphemy law" (Al Jazeera, 17. Mai 2014). <http://www.aljazeera.com/indepth/features/2014/05/living-fear-under-pakistan-blasphemy-law-20145179369144891.html> (oppsøkt 22.10.2015).

Hashim, Asad. "Pakistan's Ahmadiyya: An 'Absence' of Justice", (Al-Jazeera, 07.08.2014), <http://www.aljazeera.com/indepth/features/2014/08/pakistan-ahmadiyya-an-absence-justice-20148616414279536.html> (oppsøkt 28.09.2015).

Indian Academy of Law and Management, *Indian Penal Code (Act No. 45 of year 1860)*,
<http://www.advocatekhoj.com/library/bareacts/indianpenalcode/index.php?Title=Indian%20Penal%20Code,%201860> (oppøst 25.08.2015).

International Covenant on Civil and Political Rights (16. Des 1966),
<http://www.ohchr.org/en/professionalinterest/pages/ccpr.aspx> (oppøst 26.09.2015).

Jackson, Roy. 2011. *Mawlana Mawdudi and Political Islam: Authority and the Islamic State*. New York: Routledge.

Khan, Ashraf. "Pakistan doctor arrested on blasphemy suspicion". *NBCNEWS*, (12.12.2010),
http://www.nbcnews.com/id/40628977/ns/world_news-south_and_central_asia/#.Vhj2GXht1nY (oppøst 10.10.2015).

Lovdata, *Blasfemi*, 30. September 2012, <https://lovdata.no/artikkel/blasfemi/34> (oppøst 15.08.2015).

Mawdudi, Sayyid Abul A'la. 1974. *Human Rights in Islam*. United Kingdom: The Islamic Foundation.

Mawdudi, Sayyid Abul A'la. 1974. *Jihad fil Islam*. Lahore, Pakistan: Islamic Publications (Pvt) Ltd.

Mawdudi, Sayyid Abul A'la. 1967. *The Islamic Law and Constitution*. Lahore, Pakistan: Islamic Publications (Pvt.) Ltd.

Nasr, Seyyed Vali Reza. 1996. *Mawdudi and the Making of Islamic Revivalism*. Oxford, New York: Oxford University Press.

Pakistan Penal Code (Act XLV of 1860),
<http://www.pakistani.org/pakistan/legislation/1860/actXLVof1860.html> (oppøst 23.08.2015).

Parker, Karen. 1987. *Menneskerettigheter i Pakistan: Rapport om overgrep mot ahmadi-muslimere i Pakistan*. Islams Ahmadiyya Menighet.

Prud'homme, Jo-Anne. 2010. *Policing Belief: The Impact of Blasphemy Laws on Human Rights*. A Freedom House Special Report.

Sookhdeo, Patrick. 2002. *A People Betrayed: The Impact of Islamization on the Christian Community in Pakistan*. England: Isaac Publishing.

Sookhdeo, Patrick. 2009. *Freedom to Believe: Challenging Islam's Apostasy Law*. United States: Isaac Publishing.

Symond, Richard. 1951. *The Making of Pakistan*. London.

The Oxford Encyclopedia of the Modern Islamic World (Oxford University Press, Oxford, New York, 1995)

